در اثباتِ حیاتِ بابرکاتِ سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات

آبِ حیات

تالیف

حجۃ الاسلام آیۃ من آیاتِ اللہ حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی

نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

باہتمام: ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

در اثباتِ حیاتِ بابرکاتِ سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات

تالیف

حجۃ الاسلام آیۃ من آیاتِ اللہ حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی

نوّر اللہ مرقدہٗ المتوفی ۱۲۹۷ھ

باہتمام: ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عرضِ ناشر

نَحۡمَدُہٗ وَنُصَلِّیۡ عَلٰی رَسُوۡلِہِ الۡکَرِیۡمِ

امّا بعد!

الحمدُ للہ۔ "آبِ حیات" جدید کتابت و طباعت سے مزین آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس کتاب کا موضوع بہت اہم ہے۔

("حیاۃ النبی" صلّی اللہ علیہ وسلم)

اور یہ اپنے موضوع پر مدلّل اور مستند کتاب ہے، ادارہ قبل ازیں "مجتبائی انڈیا" کے طبع شدہ نسخہ کا عکس شائع کر چکا ہے! اب اس کی افادیت کے پیش نظر اس کی جدید کتابت کا اہتمام کیا ہے اور اس کی تصحیح کا بھی حتی الامکان پورا اہتمام کیا ہے لیکن پھر بھی اغلاط کا قوی اندیشہ ہے اس لئے قارئین کرام سے گذارش ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر سے گزرے تو اطلاع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درستی کرالی جائے، قارئین کرام سے دعا کی درخواست ہے اللہ پاک ہمیں اکابر دیوبند کی تالیفات کو خوب سے خوب تر شائع کرنے کی توفیق دے۔

آمین ثم آمین۔

محمد اسحاق عفی عنہٗ

۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۳ھ

حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ

حضرت نانوتویؒ ولی الٰہی

خوان علم کے آخری خوشہ چینوں میں تھے ۱۲۴۸ھ / ۱۸۳۲ء میں آپ کی ولادت ہوئی، سہارنپور کے نواح میں ایک قدیم مردم خیز قصبہ نانوتہ ہے۔ اسی معدن سے یہ جوہر فرد نکلا جس کے انوار علم نے تیرھویں صدی ہجری کے نصف آخر کی علمی، مذہبی مجالس کو منور و تاباں بنا دیا تھا ابتدائی تعلیم وطن مالوف میں حاصل کی، مکتبی تعلیم کے بعد اُن کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی مہتاب علی کے مکتب میں پڑھا، پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور چلے گئے، جو وہاں وکیل تھے، سہارنپور میں مولوی نواز سے عربی صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، ۱۲۵۹ھ / ۱۸۴۳ء کے آخر میں اُن کو حضرت مولانا مملوک علی نانوتوی اپنے ہمراہ دہلی لے گئے، وہاں کافیہ شروع کیا اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعدازاں انھیں دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا،

دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا مملوک علیؒ سے منطق، فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزاہد، قاضی مبارک، صدرا، شمس بازغہ وغیرہ اُن کے مکان پر پڑھ چکے تھے، آخر میں اس حلقۂ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہؒ کی مسند علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ رونق افروز تھے، اُن سے علم حدیث کی تحصیل کی۔ زمانۂ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت عام ہو گئی تھی۔

حضرت مولانا نانوتویؒ کے نامور ہم عصر سر سید مرحوم نے زمانۂ طالب علمی میں اُن کی ذہانت علم و فضل، زہد و تقویٰ اور فہم و فراست کی نسبت اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:۔

"لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص اُن کی مثل ان تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد قاسم صاحبؒ نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحٰق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اُن سے زیادہ۔

زمانۂ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور عالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیکی اور خدا پرستی میں بھی زبان زد اہلِ فضل و کمال تھے، اُن کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتباعِ سنّت پر بہت زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہؒ کے فیضِ صحبت نے اُن کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت و سنّت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت و سنّت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے، بایں ہمہ عام مسلمانوں کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا۔ انہی کی کوشش سے علوم دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت مفید مدرسہ دیوبند میں قائم ہوا، اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی، علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی انکی سعی اور کوشش سے مسلمانی مدرسے قائم ہوئے، وہ کچھ خواہش پیر و مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاعِ شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی اُن کے معتقد تھے اور اُن کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتویؒ نے ذریعۂ معاش کے لئے حضرت مولانا احمد علی محدثؒ سہارنپوریؒ کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لئے تصحیح کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علیؒ کی فرمائش پر صحیح بخاری کے آخری چند سیپاروں کا حاشیہ بھی تحریر فرمایا۔

حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ لکھتے ہیں:۔

جناب مولوی احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے تحشیہ اور تصحیح بخاری شریف کے پانچ چھ سیپارے آخر کے باقی تھے مولوی صاحب کے سپرد کیا مولوی صاحب نے اس کو ایسا لکھا ہے کہ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے، اس زمانے میں بعض لوگوں نے جو مولوی صاحب کے کمال سے آگاہ نہ تھے جناب مولوی احمد علی صاحبؒ کو بطور اعتراض کہا تھا کہ آپ نے یہ کیا کام کیا آخر کتاب کو ایک نئے آدمی کے سپرد کیا" اس پر مولوی احمد علی صاحب نے فرمایا تھا کہ "میں ایسا نادان نہیں ہوں کہ بدون سمجھے بوجھے ایسا کروں" اور پھر مولوی صاحب کا تحشیہ دکھلایا، جب لوگوں نے جانا اور وہ جگہ بخاری میں سب جگہ سے مشکل ہے، علی الخصوص

تائید مذہب حنفیہ کا جواول سے التزام ہے اور اس جگہ امام بخاری نے اعتراض مذہب حنفیہ پر کئے ہیں اور اُن کے جواب لکھے معلوم ہے کہ کتنے مشکل ہیں اب جس کا جی چاہے اس جگہ کو دیکھے اور سمجھ لے کہ کیسا حاشیہ لکھا ہے اور اس حاشیہ میں یہ بھی التزام تھا کہ کوئی بات بے سند کتاب کے محض اپنے فہم سے نہ لکھی جائے۔[1]

درسِ حدیث کا طریقہ

درسِ حدیث میں مذہب حنفیہ کے اثبات و ترجیح کا وہ طریقہ اور تنقیحات و تشریحات کا وہ انداز جو آج دارالعلوم دیوبند کا طرۂ امتیاز ہے اور کم و بیش مدارسِ عربیہ کے دروسِ حدیث میں مروج و متداول ہے اسے فروغ دینے میں حضرت نانوتویؒ کا بڑا حصہ ہے، تیرھویں صدی ہجری کے وسط تک درسِ حدیث میں صرف حدیث کا ترجمہ اور مذاہب اربعہ کا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا، مگر جب اہلِ حدیث کی جانب سے احناف پر شد و مد کے ساتھ یہ الزام لگایا گیا کہ ان کا مذہب حدیث کے مطابق نہیں ہے تو حضرت شاہ محمد اسحٰق صاحبؒ اور اُن کے بعض تلامذہ نے مذہبِ حنفی کے اثبات و ترجیح پر توجہ فرمائی، دارالعلوم میں حضرت نانوتویؒ، حضرت شیخ الہندؒ اور دوسرے حضرات نے اس کو یہاں تک فروغ دیا کہ آج حدیث کی کوئی معروف درس گاہ اس سے خالی نظر نہیں آتی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد حضرت نانوتویؒ نے ذریعۂ معاش کے لئے مطبع احمدی؛ میں تصحیح کتب کا کام اختیار فرمایا اور پھر آخر تک یہی ذریعۂ معاش رہا، تصحیح کتب کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، صحاح ستہ کے علاوہ مثنوی مولانا رومؒ اور دوسری کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرسہ کے بجائے مطابع کی چار دیواری، مسجد یا مکان پر ہوتا تھا جہاں خاص خاص تلامذہ زانوئے ادب تہ کرتے تھے۔

تواضع اور استغناء

مزاج میں استغناء اور عجز و انکسار اس درجہ کا تھا کہ علماء کی مخصوص وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعظیم سے بہت گھبراتے تھے۔ فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خراب کیا ورنہ اپنی وضع کو ایسی خاک میں

ملتا کہ کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا جن امور میں نمایاں ہونے کا موقع ہوتا اُن سے عموماً دور رہتے تھے،

۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء میں حج کے لئے تشریف لے گئے واپسی کے بعد مطبع مجتبائی میرٹھ میں تصحیح کتب کی ملازمت کرلی ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء تک اسی مطبع سے وابستہ رہے، اسی زمانے میں دوسری مرتبہ حج کے لئے جانا ہوا اور اُس کے بعد مطبع ہاشمی میرٹھ سے تعلق قائم ہوگیا، اس دوران میں درس وتدریس کا مشغلہ برابر جاری رہا مگر کسی مدرسہ کی ملازمت کبھی پسند نہیں کی، سوانح مخطوط کے مصنف نے لکھا ہے:۔

"یہ سب کو معلوم ہے کہ مدرسہ اسلامی دیوبند آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے اور کیا کچھ اس کا کارخانہ ایک چھوٹی سی سرکار، مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، اوائل میں اہلِ شوریٰ نے درخواست کی کہ آپ بھی اس مدرسہ کی مدرسی قبول فرمایئے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ۔ مگر قبول نہ فرمایا اور کبھی کسی طور اور ڈھنگ سے ایک حبہ تک کے لئے مدرسے سے رُوادار نہ ہوئے۔ حالاں کہ رات دن مدرسے کی خوش اُسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسے کے قلم دوات سے اپنا کوئی خط لکھ لیتے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کر دیتے:" [۲]

وفات

حضرت نانوتویؒ نے ۴۹ سال کی عمر میں ۴ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء کو پنجشنبہ کے دن وفات پائی، دارالعلوم کے شمالی جانب آپ کا مزار پرانوار ہے، قبر طریقِ سنت کے مطابق کچی ہے، یہ جگہ قبرستانِ قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں بے شمار علماء طلباء اور صلحاء اور دیگر بہت سے لوگ آسودۂ خواب ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مٰلِكِ
يَوْمِ الدِّيْنِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ
الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ۔

بعد حمد وصلوٰۃ کے بندہ، ہیچمدان کمترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع المسلمین جس کی ہیچمدانی پر اس کی پریشانی وبے سروسامانی اور اس کے کمترین خلائق ہونے پر اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے چند سال گذرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے جواب لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لَا نُوْرِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعوئے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص وعام اہل اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا۔

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی مؤید نظر آئی۔ اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزلت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محل توریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر

مذکور ویسی ہی پڑی رہی۔ نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال یعنی ۱۲۸۶ھ میں قبل رمضان شریف سراپا کرم وعنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور مسمّی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اس وجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب وتالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالہ حشو وجبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اوّل تو اس دعویٰ کو موجہ کیا جا دے۔

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ اِنَّکَ مَیِّتٌ الخ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ وبرگ پھیلے ہوئے نظر آئے اِدھر کثرت مشاغل باعث رنج وتعب اُدھر دل کاہل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا۔

آٹھویں شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشانی راہ بیت اللہ اختیار کی۔ میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکور کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتاکید تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چندروز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئیگے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا۔ طعن میراث فدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوجھی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے۔ اور بمبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا۔ مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گذرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگاں گئے۔

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور جوں توں بن پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا

مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل لغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا۔ نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید بائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گذار کر دینا یا ملاحظ اقدس سے گذار لینا ضروری سمجھا۔ اس لئے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سیاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دور وزمیں دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً الی یوم القیامۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رتبہ عالی پایا۔

"اعنی بزیارت مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد افضال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقۂ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقاں باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعۂ نجات وسیلہ سعادات دستاویز مغفرت، نیازمندان بہانۂ واگذاشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے دین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوراں سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداداً من اللہ للمسلمین واہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامۂ رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفرنگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات باطنی بلد اللہ الامین مکہ معظمہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً میں مقیم ہیں"۔ بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا بوجہ تہیدستی دین و دنیا اور کچھ پیشکش نہ کر سکا، اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیۂ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دیں۔ علاوہ بریں تصحیح وجدانی اور تحسین زبانی سے اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم مائگی اور ہیچ مدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھا رفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح ؎

زبان گنگ و چنیں نغمہ خوش آیندہ۔

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطۂ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی ہیچمدانی سے

جس پر بے سروسامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سروسامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدردانی علم کی طرف لگائیے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائیے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا۔ نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے۔ پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں بر آئیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائیے اور خدا کے ہو رہیئے۔ تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ولایت ہم جیسے نابکاروں کو ہاتھ آ جائے۔ بہرحال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے۔ اس لئے یہ ہیچمدان بدترین گنہ گاران زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشیں اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسّل کا پھل ہے اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ سے سنانے کی ضرورت ہوئی۔ مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفریں و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہوگئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے۔ منکروں کا کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے۔ سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے۔ سو جیسے ارشاد حضرت مجموعۂ علم و عمل جامع کمالات عیانی و نہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفۂ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت انتماء حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے۔ سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات خلاصۂ

موجودات علیہ وعلیٰ آلہٖ افضل الصلوات والتسلیمات ہے۔ دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے۔ معہٰذا منشی محمد حیات صاحب موصوف گو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آبِ حیات رکھا جائے۔

دل میں یہ ٹھان کر قلم اٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو روسہ گاہِ عالم درِ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتدا، انتہا دونوں مبارک ہوں۔ ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلوم و جہول کو امید صحت اور ظن قبول ہے سو خیر تادمِ تحریر سطور تو یہ کمترینِ انام آستانہ خداوندی پر جبہ رسا ہے اور چھبیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشتاقانِ زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ ان کے ہمرکاب ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگِ امت بھی روانہ ہونے والا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سو اوّل تو ناظرین با انصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لئے کوئی علّت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو۔ چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کافہ انام فعلُ الحکیم لایخلوا عن الحکمۃ۔ شاہدِ عادل ہے۔ رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمۃ پر مشتمل ہیں جیسے يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا۔ اہل انصاف کے لئے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وافی ہیں وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمۃ سے جو کلام اللہ میں جابجا آتا ہے علم نسبۃ حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبۃ حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے۔ اس لئے گذارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حمل مواطاۃ کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبۃ حکمیہ حقیقیہ ہے اللہ اگر مابین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھیے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع یقینی طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین

دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے ۔ مگر چونکہ شکل اوّل میں اوّل طرف اعنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابدّ ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور در حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سوا طریق اوّل کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ بریں ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم اعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اوّل قابل اولیّت ہے پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اوّل و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اوّل بدرجۂ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسی قدر متبعان با خلاص بھی ان کے شریک ہوں!

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلالؓ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمرؓ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو۔ سوا اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اعنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان با اتقاء کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذکیاء امّت ہے ماورا اس کے تقلید بحث ہے، بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علّت اور ملزوم ہیں ۔ اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم اُدھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعنی تصدیق یا نسبتہ حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا ۔ چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے ۔ یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ فلانے حکم یعنی محکوم بہ کے لئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علّت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علّت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں ۔ بہرحال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہیچمدان نے عرض کیا ورنہ صحت مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے ۔ خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیلئے

علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا۔

القصہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنٰی اوامر و نواہی ہیں انشاء ہیں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو۔ اس لئے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی متفرع ہوتا ہے۔ مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک جا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا ؕ

دوسری جا زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا:

لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً وَّسَآءَ سَبِیْلًا ؕ

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے۔ دوسری نہی کو دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اعنی ارشاد فرمایا اِنَّ الصَّلٰوۃَ الخ اور اِنَّہٗ کَانَ الخ اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں۔ باقی بعض نظائر جملہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ کو مثل کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ انشائیہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اوّل تو جملہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں دوسرے قرینہ تقدم فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ:

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الخ و نیز آیۃ اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الخ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃً یا اشارۃً اس پر دلالت کرتی ہیں۔ غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفاصیل اجمال آیت اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وغیرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا۔ بالجملہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی۔ ارباب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تأمل ہو تو اس کا انتہائی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے۔ مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظ فرمایانِ تقریر

گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا ہاں اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے ۔ چنانچہ واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی

اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق اثبات مدعا کے لئے یہ ہے کہ آیت اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الخ اور نیز آیت اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کے لئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اس کا منکر و فحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل وغیرہ سامان ہدایت منجملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت اور ابھی ثابت ہوا کہ خدا و رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے ۔ یعنی ہر امر کے لئے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر نہی کے لئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر و نہی سے مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے ۔

توضیح کے لئے ایک مثال معروض ہے شہادت انہ کان فاحشۃ سے زنا منجملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم ینھیٰ عن الفحشاء منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علۃ ثبوت حد اکبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے

اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث لکل حد مُطلع بضم المیم وتشدد الطاء بھی بجنسہ اس جانب مشیر ہے وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم وتشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں۔ سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہے ایسے ہی علل کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں عجب نہیں کہ علل بعیدہ اعنی صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ سے ظاہر ہوگیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم ومعلولات کہیں ہیں کہیں نہیں۔ اعنی کوئی مطیع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل وملزومات بے معلولات ولوازم نظر آتے ہیں۔ الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق وَ مَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے۔ خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے۔

مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبتہ حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبتہ کے لئے وجود طرفین اعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا، اور علم نسبتہ کے لئے علم طرفین کی حاجت ہوئی۔ لیکن بعض اوقات اطراف نسبتہ خود کوئی نسبتہ اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبتہ اولی کے لئے جیسا نسبتہ ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لئے نسبتہ ثانیہ کے علم ومعرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبتہ ثانیہ اور علم ومعرفت اطراف نسبتہ ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع واجارات ونکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفریع اور تحقق اور معرفتہ تفریع کے لئے جیسے تحقق بیوع واجارات ونکاح اور معرفت تحقق بیوع واجارات ونکاح

ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود د معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔ مثلاً منکوحۂ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے۔ اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے، فیمابین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو۔ سو اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکحین کا وجود دنیوی اعنی حیات خود ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے وہی منعقدین اعنی معقود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبت اولی کے لئے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً و بالذات ضرورت ہے، تو منعقدین کی ضرورت ہے۔ مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اعنی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً و بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حق استیفار حقوق اجارہ اعنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود اعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہرحال متشخص اور معین ہی ہوتا ہے

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اوّل ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ اعنی ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے۔ اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزارہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیمت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالجملہ چونکہ مبیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور منقررہ میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں بتمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدۂ انعقاد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ درسن کے انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ خلجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین

ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہو لا علی التعیین کسی مالک کو مقتضی ہے درصورت وراثت ملک کی اضافت بدل جائے گی ملک نہ بدلے گی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقالِ ملک کہتے ہیں۔ دوسرے یہ تبدیل ملک یعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدۂ انعقاد متصور ہو۔ غایۃ مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو۔ الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقاء میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنا دینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا۔ اگر اندیشہ طول سدِ راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے۔

اعنی مبیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیمابین مبیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے۔ مگر منافع ازبسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ کہ جیسے ابعاد اور ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں۔ حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں۔ منافع جو از قسم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ متجدد ہوتے چلے جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں متحصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً انعقاد بھی متجدد ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ منافع اشیاء متجددہ میں سے ہیں دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں۔

باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد

کا اثر ہے ۔ مگر وہ عقد اوّل حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنیٰ وعدہ عقود منافع متجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں ۔ عقد واحد کا لزوم نہیں تو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد وفریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات زراعات ومجاریات میں بغرض دفع حرج وآسائش خلائق علاوہ اس لزوم کے جوہر وعدۂ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار وگیر مقرر ہوئی ۔ بالجملہ چونکہ اجارات میں شیئاً فشیئاً وقت تجدد منافع عقود انعقادات متجدد ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصوّر نہیں ۔ تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے ۔ بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شئ مستقر ہے بیع ہوتی ہے ۔ چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے ۔ اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں ۔ ہاں ایک شبہ باقی رہا :

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر اعنی مورث ہلاک وفنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ۔ ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا

جواب شبہ سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اوّل تو یہی ہے کہ درصورت وراثت بلکہ بیع وشرا، اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث ومشتری مثلاً مورث وبائع کا قائم ومقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدل قائمین ضرور ہے، بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں۔ تسہیل کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی در تفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی۔ علیٰ ھذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام یعنی فوقیت وتحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت وتحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کونسی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ موصوف بتحتیت وفوقیت اولاً وبالذات احیاز ہیں۔ ثانیاً وبالعرض اشیاء متحیزہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول وسنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنئے کہ جیسے حیز فوق وتحت کو بلحاظ یکدگر فوقیت وتحتیت اوّلاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں حیزوں کے سقف وسنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف وسنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت اور قابضیت ومقبوضیت اوّلاً وبالذات مقام مالک ومملوک و

قابض ومقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک ومملوک وقابض ومقبوض کو یہ صفتیں عارض ہوتی ہیں سو مالک ومملوک اور قابض ومقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے درصورت تبدل سقف وبقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی درصورت تبدل مالک وہی مملوکیت سابقہ زمین وباغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعوئ انتقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیت مراد ہے۔ ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لایبقی زمانین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام اعنی مالکیت ومملوکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اعنی تبدل مالک ومملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن درصورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں سو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے۔

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عِندَ رَبِّهِمْ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات ورثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی۔ اس لئے کہ ورثہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ اموال وازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال وارواح اسی کی آسائش اور اس کے دفع مضار کے لئے مطلوب ہیں۔ سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج واموال روح کے حق میں بیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج واموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے معہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھیے اور

بجانب ورثہ منتقل نہ کیجئے تو صدہا دشواریاں اور ہزارہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج واموال شہداء میں درصورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اس لئے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقرباجس کی طرف جملہ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا مشیر ہے۔ مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب وبعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہوجائیں وہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہوسکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت وحیات دو مجتمع ہوجائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منفک نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال وازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے۔ اس صورت میں البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہیں ہوجاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہوجاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا۔ اور اس وجہ سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سرمو بھی خلاف امر موکل کرے۔ بالجملہ مدار کار میراث وانقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں۔

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہوجاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپردازیاں ہیں۔ باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح وملک ومالکیت خواص و خصائص احیاء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں۔ اموات مثل جمادات قابل ملک ومالکیت ونکاح نہیں۔ سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقاء حیات وعقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ اختفاء اور استتار حیات وعقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں حارج نہ ہوگا۔ رہا یہ استبعاد کہ موت وحیات باوجود اس تضاد وتخالف کے جو ظاہر

ہے محل واحد میں، از زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں۔ سو اس کے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احیاء اموات میں کیا فرق ہے۔

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تأمل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو بمجرد ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہو گی۔ ازواج محمدیؐ ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو۔ بہر حال یہ استدلال افادۂ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تن تنہا کافی ہے۔ یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہے۔ کیونکہ دھوپ اور روشنی

کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے۔ اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سواد دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں۔ سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے۔ عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مدنظر ہو۔ تو ملاحظہ فرمائیے :-

فاعل کو فعل بمعنی ما بہ الفعل اور منفعل کو اعنی مفعول کو انفعال بمعنی ما بہ الانفعال لازم ہوتا ہے۔ ما بہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور ما بہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں۔ غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے۔ ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں، اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقۃً فاعل و منفعل ہیں۔ ہاں فعل و انفعال جوہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متأثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے۔ مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیئے۔ آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے ہاں ملک بمعنی ما بہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کہیئے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لوازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدوں ملک بمعنی ما بہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول، اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا۔ اس لئے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی ما بہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا۔ بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا۔ مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے۔ بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض

مفارق کا نام ہے۔ بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہٖ عرض لازم ہے اس سے عام نہیں ہو سکتا۔ یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی۔ یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور لغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے۔ سو یہ قوت واستیلا و غلبہ ہی ملک بمعنی ما بہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں۔ ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں۔

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض واستیلاء مملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت ربا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں۔ اور ہر واہب کے لیئے اختیار ردّ شئی موہوب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی۔ البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت ربا مکروہ ہی ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس غلبۂ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ادھر واہب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ درصورتیکہ ہبہ ملک کے لیئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالۂ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں شئے موہوب کا

استرداد بے شک غصب ہوگا۔ علاوہ بریں حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد و فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا۔ سو تا وقت بقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لہ کی جانب سے کچھ زور و زر نہیں۔ اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا۔ البتہ ہر ما بالعرض کے لئے ما بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر ما بالذات لاریب واہب ہے۔ اس صورت میں لاریب موہوب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو۔ اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدۂ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں۔ ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی۔ اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہوگا۔

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا۔ جو کما ینبغی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائیے۔ نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین من حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور، یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے۔ ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے۔

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں۔ اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلومہ سہی

لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا۔ بہرحال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے۔ مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے۔ چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا۔ جس کو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک مبحوث عنہ نہ ہوگی۔ جس پر احکام معلومہ اعنی حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر وغیرہا متفرع ہوں۔ الغرض ملک مبحوث عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے۔ اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی۔ مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سوا اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی۔

چنانچہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً، جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کر سکے۔ اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب وخیانت وبغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حقٍ حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے۔ عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی۔ قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے۔ دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا۔ یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے۔

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا

اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی مابہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن ہیں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائے گا۔ پر بایں امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے۔ دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے۔ اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:۔

اوّل:۔ ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں!

دوم:۔ یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں۔

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہوسکتا۔ بایں ہمہ عموم کا احتمال نہیں۔ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔ اس لئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلۃ و المعلول نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے۔ پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا۔ اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بیّن بالمعنیٰ الاخص ہی ہوگا۔ چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشار الیہ کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے۔ ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچاننا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو تعجب نہیں۔ پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بلحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباین ہے۔ اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا۔ ہاں باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقیید و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں،

جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے، جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں اتصاف عرض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اس کا یہ نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے۔ ۔ باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن نہیں اعنی بوجہ اختلاط مبادی الاشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اعنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے۔ اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پر مردان حق شناس ایک کے حق میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے۔ ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے، کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے۔ بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں۔ جس کے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو۔ سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ ہاں سبیل ادراک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے۔ ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے۔ مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے، اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسما مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی۔ بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واسطہ

فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت واعانت ظاہر ہے سو اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصۂ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے، یا دونوں ہوتے ہیں۔ پر ہر ایک کے لئے جُدا جُدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اُس کو لاحق ہو سکتا۔ ہاں اجزاء نیل وکسنبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیئے تو بظاہر بجا ہے۔ گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے رہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہاں ملزوم موجودات ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم ومفتاح جو بوجہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم ومفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں۔ ورنہ لاجرم فیمابین حرکت وقلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا۔ رہا یہ خلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہو گی۔ پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے۔ اور پھر اس کے دست ومفتاح وقلم کے لئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست وقلم ومفتاح کو دائم نہیں۔ اس صورت میں جواب دہی سب ہی کے ذمہ ہے۔

مگر بایں ہمہ بندہ ہیچمداں ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات وبالعرض شیون وجودیات اور اقسام کائنات میں سے ہیں۔ عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک

امر عدمی ہے ۔ دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے مگر دھوپ بہ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو یہ سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے ۔ تعاقب لیل ونہار و توارد نور وظلمت سے اگر عروض وزوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شئے ہے ۔ کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معا کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا ۔ ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہوگا ۔ ورنہ تقیید الشئ بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے ۔ سو عدم سے اگر مقید نہ ہوگا تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہوگا ۔ مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہوگا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشئ بضدہ لازم آئے گا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا ، اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں ۔ سطوح وخطوط ونقاط جن کے لئے حلول طریانی تجویز کیا ہے ۔ غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے ۔ یعنی اس سے آگے جسم و سطح وخط نہیں بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے ، یعنی عدم محیط وجود ہے ۔ سو اس کا ماحصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے عدم نہیں جو عدمی کہیئے ۔ بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجودی ہے عدم نہیں ، قلت وکثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجود ثانی لاحق ہوتا ہے جیسے مکان وزمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنیٰ ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں ۔

سو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود ۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالموجود المعین اعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ امکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا ۔ اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود المعین اس مکان سے زائل ہو جائے ۔ سو اس کو بجز عدم اور کا ہے

سے تعبیر کیجئے ۔

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے ۔ گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان وآن کا فرق نکالئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا ۔ یا اختلاف ظرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں ۔ اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے ۔ سو مابین حرکت وسکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم وملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا ۔ علاوہ ازیں حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ۔ ورنہ تقابل الشئ بنفسہٖ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا ۔ سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے ۔ بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے ۔ انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں ۔ ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے ۔ اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں ۔

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد واعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنیٰ ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا ۔ موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض ، اس صورت میں لازم وجود

خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مدنظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا۔ ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا۔ سو اسی نظر سے کہ لزوم کے لئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے۔ ضرور ہوا کہ موصوف بالذات یعنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت کے لئے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات یعنی لازم ماہیت کو پہنچاویں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچمدان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں۔ پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل یعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق،

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک و نکاح و سلامت جسد نبوی سے بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر۔ تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک یعنی قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے۔ غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی۔

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے۔ بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر ادر بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی ہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لئے لازم ذات ہے بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات ملزوم اس کو

مستقفی ہو ۔ عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض اگر واسطہ فی العروض ہے جب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کارگزار و خدمت گار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ فی العروض پہلے ہو گا ۔ چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی ۔

اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے ۔ بالبداہۃ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم مخصوص کروی ۔ اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہیئے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہئے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے ۔ سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں ۔ لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے ، اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے ، ۔

کما ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذالک لا یصدر الواحد الا عن الواحد والعاقل تکفیہ الاشارۃ باقی رہے لوازم وجود خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہو گا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے

اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بمدارج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی ولزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیت مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض بہر طور امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے، باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر ہے اطلاع لوازم پر نہیں سو اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم ولازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے کہ نظریت اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو۔ غرض یہاں اعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں اعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بینیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بین کہلانے لگتا ہے اور ظہور لوازم باوجودیکہ مکتسب عن الغیر نہیں پھر بھی لوازم کو صفت بینیت ہاتھ نہیں آتی۔ الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین جرم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود آفتاب سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال انی ہے اور اس استدلال میں وضع تالی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے۔ کہ وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس

کو تسلیم نہیں کرتے۔ معہذا عدم توریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیباچہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی۔ پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا۔

تیسرے یہ کہ سلامت اجسادِ انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لمحہ دو لمحہ بلکہ پہر دو پہر کے لئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نمایاں نہ ہو گا۔ لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہو گا غایۃ مافی الباب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قباحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ :

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے۔ حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا۔ دوسرے جناب باری عز اسمہٗ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں : انک میت و انہم میتون جس کے یہ معنیٰ ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں۔ اُدھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو۔ متواتر قرناً بعد قرنٍ یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو

سکتا ہے ۔ ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے ۔ اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودۂ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد وکد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا ۔ چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیاتِ شہداء ، اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں اور علیٰ ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے ۔

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں ملاحظہ فرمائیے گا

اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اِنّی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی اِنّی ہے وہ اگر مفید یقین ہے ، تو یہ پہلے سے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیئے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتدبہ ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کر نہ ہو ہماری بلا سے ہمیں افادہ یقین کافی ہے سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے ۔

دوسرے یہ کہ استدلال اِنّی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منتج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم فہمی ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا ۔ پھر وضع تالی منتج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنیٰ ورنہ ہزارہا یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو

یقین بے یقینی نہ رہیں گے۔ دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ توراۃ وانجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے چنانچہ آیت یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ اس کی گواہ ہے۔ یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جاننا جو بوسیلہ آثار یعنی معاملات حاصل ہوتا ہے۔ یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام لا تعد ولا تحصیٰ جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام وآثار ہو سکے ایسا یقین نہ سہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار واحکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیلہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے۔ الغرض استدلال انیٰ اور وضع تالی علی العموم غیر مفید وغیر منتج نہیں ہاں یوں کہیئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت

ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔

سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال ہیں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا۔ یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق وعفاف وزہد وخیر خواہی خلائق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے۔ دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر وکہانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اضداد البتہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ساحر و کاہن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلاویں تو پھر عوام کو تمییز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد تکالیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلاوے کچھ تو کچھ بعید نہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب ومصاہرت ورضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کے لئے قتل واختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر

مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا۔ نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس معاکی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصۂ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام وعزت آ گئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے۔ اجساد انبیاء جن کے مطہر ومقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمۃ کو احترام پر مبنی رکھیئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت واحترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم ادھر جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف واعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہیئے مردہ کہیئے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے۔

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ درصورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب وحرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت وخاصیت وغیر طبیعت وغیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس

سکے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے۔ چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یَا نَارُ کُوْنِیْ بَرْدًا وَّ سَلَامًا سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں۔ صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لئے بھی احکام ہیں۔ منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے۔ مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ سے لئے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفارقہ میں سے ہیں بزعم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے حواس و اعضا جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ

شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے۔ بہرحال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے۔

الغرض اہل عقل قاصر جن کو معقول کہتے ہیں بعض ماموراتِ غیر ذو العقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں یہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرورِ دھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں۔ نباتات وجمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم وخبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب وجوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سرا اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سرا کسی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل اس پر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہو تو یہ بات خالی علم وشعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے وقائع نادرہ کو جو گاہ وبے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے۔

الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رُسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح وسالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے۔ نباتات وجمادات کے محکوم ومامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومتِ خداوندی نکلتا ہے۔ غایۃ مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر ونواہی بکثرت ہوں اور نباتات وجمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر ونہی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب وحرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب وحرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے۔ وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی وجوب وحرمت کو

چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ بن سکیں ۔ سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے ۔

الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان حقیقی ہے اور مبنیٰ اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجسادِ مقدسۂ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جثہ ہائے ناپاک تو بدرجۂ اولیٰ ناپاک تھے ۔ بدرجۂ اولیٰ حرام ہوتے ۔ علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہو نہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ مادۂ حیات اور تعلق روح باقی ہو۔ ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت واحترام پیدا ہو اور نہی حرمت اس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء وصلحاء کے اجساد کا بعد ازمنہ طویلہ صحیح وسالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگرو ڑکی جڑکی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیثیں صحیح اُس پر دال ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں ۔ یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو ۔ جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری یا بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرانِ کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشۂ ایذاء زنبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی وجوہ کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء وصلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگرو ڑکی ہڈی کے نہ کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو۔ علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادۂ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے ۔

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی یعنی حرمت ازدواج اور عدم توریث اموال قابل

تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں یں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی۔ بہرحال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حافظ قوی اگر موجب سلامت جسد ہیں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی تیل شہد سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے۔ یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں۔ نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے مرکر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکا رکھیئے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح بے کئے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی ایسے ہی درصورت انقطاع حیات حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں۔ غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس مسبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہوا جس کو حیات کہتے ہیں تو اس مسبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے بجز حیات کے اور کوئی سبب نہیں رہا۔ حیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر اجساد بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی آفتاب کے اور سبب ممکن ہے۔ مگر یہ امکان جیسا یہاں قادح یقین نہیں وہاں بھی نہ ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو

وہمی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ تردّد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردّد وہمی کہلانے گا اور یہ
فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختفا رسلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی
وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لا سکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی
کو اس طرح سے معلوم نہیں ہوسکتی ہمارے دعوی میں قادح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لئے
کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ۔ ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں
ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت وضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمۃ
صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام وخاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی
لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام وخاص پر واضح ہوں ۔ استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول
میں ارتباط ملازمت معلوم ہو پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم
ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں سو اس باب میں نور
سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامتِ جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں ۔ اگر
استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں
چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لئے اس
طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ
اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع
سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے
حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس
تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے
خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا ۔

رہا حرمتِ نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اس میں
سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی
کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام
امت کے لئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور
نہیں کیونکہ اوّل تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ الخ وغیرہ میں
سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو

ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا نور بقدر معلوم کے لئے سوا آفتاب کے اور شی کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کے لئے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی۔ علاوہ بریں جملہ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں اس صورت میں حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا۔

باقی رہا اختصاص عدم توریث سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لانورث میں وراثت بمعنی مورثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہوجاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں اگر بہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہوجاتا گو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوچکی تو اب غور فرمائیے۔

لَا نُوْرَثُ فرمایا ہے "لَا یَرِثُنَا اَحَدٌ" نہیں فرمایا اگر "لَا یَرِثُنَا اَحَدٌ" فرماتے تو بے شک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور لَا نُوْرَثُ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور مورثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں۔ صاحب مال اگر زندہ ہے گو لب مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں۔ غرض اس کی جانب صفت مورثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی

مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا۔ ہاں مورو ثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے۔ البتہ وراثت اور عبادت سے متأخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نحات ہے اور وقوع فعل بے ذٰلک صدور فعل سے متأخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے۔ رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت ورثہ اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و مورو ثیت مرادف نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو مورو ثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحۃً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے۔ غرض لا نورث میں مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے۔ کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے۔ جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے۔ اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دوبالا ہو جاتا یعنی لا یرثنا احدٌ فرماتے۔

علاوہ بریں جملہ ما ترکناہ صدقۃ بھی باعتبار معنی اجنبی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورو ثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔ الغرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا احدٌ نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ یہی فرق ہے جو معروض ہوا۔

اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

علاوہ بریں ما ترکناہ صدقۃ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا۔

پیران کا متصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ما ترکنا ہ وہ زمانۂ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لاجرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی ساتر ہو گی یعنی بموت رافع و دافع نہ ہو گی۔ چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آیندہ خوب آشکارا ہو جائے گی۔

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ما ترکناہ صدقۃ اور لا نورث میں علاقۂ علیۃ ومعلولیت واصلیت وفرعیت ہے۔ ظاہر میں تو ما ترکناہ صدقۃ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہئے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نورث جو بحکم تقریر گذشتہ نفی توریث اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب وتعلق میراث ہے۔ ادھر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی وپردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لئے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں۔ غرض مضمون لا نورث باعث بیان ما ترکناہ صدقۃ اور ما ترکناہ صدقۃ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج اور یہ دونوں جملے ایک دوسرے کے مؤید ومصحح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء واجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء واجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوئے ہوں۔ اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نرث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لا نرث بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ وعطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلاً ہے لینا ہے تو دینا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں۔

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص حیوۃ میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اس کی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال انّی ہے یا لمّی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے۔ یہ کیوں کر درست ہو گا۔ اب تسہیل فہم اور تقلیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے۔

وہ یہ ہے کہ بوجہ اِنّی ہو نے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اِنّی میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے اوّل تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے۔ سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں۔ ہو نہ ہو حیات ہی ہو گی۔ اس صورت میں تالی گو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے۔

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو۔ اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہوں گے۔

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلّم اوّل تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے۔ شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے۔ ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنیئے۔

توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلّم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو ڈھینگا ڈھینگی کہتے ہیں۔ سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اوّل کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابلِ سماعت نہ ہوگا۔ ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہو گا۔ چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے سچے حافظ، ضابط فہیم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ما ترکنا ہ صدقتہ بہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی۔

اگر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بُرے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل، اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل ازالۃ الخفاء، تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا۔ پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا۔ یہاں اس ردوکد کی گنجائش نہیں۔ پر اس قدر معروض ہے

کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مغصوب منہ دوسرے قہر غاصب سو یہ دونوں مفقود
اوّل کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکرؓ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے
اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے
کہ قبل استخلاف ابو بکر صدیق رضؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس
بھروسہ پر زور و زر کچھ نہ تھا ۔ باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام
ہے ۔ چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ
وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابو بکر صدیق رضؓ سے کام نہ عمر فاروق رضؓ سے ، بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے
دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے ۔ اس روایت
کی تکذیب کی وجہ بزعم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو
گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا ۔ کہ اس روایت اور آیات قرآنی
میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم مؤید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی بھی
مگر بزعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک
کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے ۔ ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا ۔ سو ناظرین اوراق
ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ
کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت
يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِىٓ اَوْلَادِكُمْ اور آیت وَهَبْ لِىْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يَّرِثُنِىْ
اور آیت وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٗدَ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے دو اخیر کی آیتوں
سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے ۔ رہی آیت اوّل وہ رسول اللہ صلعم اور امتیوں کو دونوں کو عام
ہے ۔ اس لئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے ۔ پھر عموم لا نورث کہاں رہا ۔ سو دو اخیر کی آیتوں
سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا سے میراث کا ثبوت
ہو سکے اور يُوصِيكُمُ اللّٰهُ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم کی موت اوّل تو مسلم ہو
اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت يُوصِيكُمُ اللّٰهُ اور حدیث لا نورث
میں کیا تخالف رہا ، اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے
ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اُن دو باتی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں ۔ ان میں سے ہر ایک
حیات پر دلالت کرنے میں کافی وافی ہے ۔ جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی

ہے۔ پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن گئے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریث کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیح اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اوّل تو حیات قابل انکار نہیں۔ ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی ہے۔ اس لئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی۔ اوّل خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ سو مابین یدیہ توریت و انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہیں۔ بہرحال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یک دیگر ٹھہرا ادھر آیات متشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنیٰ کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے۔ چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے۔ غرض مصدق لما بین یدیہ ہونا درباره بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ تو بحکم اَلْمَرْءُ يَقِيْسُ عَلٰى نَفْسِهٖ حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبرؓ مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہو گی۔ ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کریں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی نہ کریں تو روایات ضعیفہ سے امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش تردد بھی تھی ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سنتے اس کی نقیض کو یقینی سمجھا کرتے یا ایں ہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقاء نکاح اور روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی۔ علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ ... إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ الخ

یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے ایسی ہی

یہ آیت اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبیّن یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کرلے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا۔ حروف مقطعات کے معنیٰ اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تواتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی۔ بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہیئے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں۔ مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

مثال کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکایک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدّق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے:

حکایت حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا۔ اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اُس کی صحت منکشف ہوئی۔ اسی طرح حدیث لو دث کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے۔ مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لئے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں:

مثال فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور ممانعت نکاح ازواج

مطہرات تو حدیث "لانورث" کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی۔

غرض ذکر حدیث "لانورث" جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے مخالف و منکر کے لئے بھی بوجہ تائید مذکور کسی قدر جانگزا ہے۔ علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض اُپھر بایں ہمہ دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیتے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حزین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے موانع خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں۔ محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے۔ آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی عبد اللہ بن مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی۔

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔

پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں۔ چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں۔ جیسے بہت سے احاد مل کر متواتر بن جاتے ہیں۔ یہاں تو فقط ضعاف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سو ایک تو ان میں سے یہ آیت ہے،

وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا۔

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ ہو آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لئے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیۃ

اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّھٰتُھُمْ

کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لاریب داخل زمرۂ گمراہان ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں۔ غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات واہیات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر مؤمنان با خلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا۔ مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے۔ خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا۔ اس لئے تقریر خدشہ چہارم اوّل معروض ہے۔

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے امہات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی۔ مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

الغرض خیال صاحب رسالہ در بارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے۔ حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں۔ بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے۔ بلکہ سب خصائص نبوی متعلقۂ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں۔ اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء واستمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے۔ کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی۔ مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اوروں کو چھوڑ کر عنانِ عزیمت ــــــ بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح

حرمت ازدواج ہو یا اور کچھ ازدواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہیں۔ سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے امہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے۔ غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی۔ بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائے گی!

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہوں گے کہ ازواج مطہرات کا امہات المؤمنین والمومنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے۔ اس صورت میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے۔ سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے نطفہ سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبداہۃ باطل ہے۔ ہو نہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں۔ مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور بنوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد واسطہ ہونا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے۔ غرض ایک نوع کا انشقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے۔ فقط توسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و بنوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والدہ کی کیفیت توسط کو دیکھیے اور پھر دیکھیے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں۔ ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھیے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے۔ مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا۔ غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکور ہی ہے۔ کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کو کتنے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و امہات کہتے ہیں۔ غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں۔ ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انشقاق وجود بھی چاہیئے ~~چاہیئے~~ مگر توسط مع الانشقاق سوا واسطہ فی العروض کے اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصل اور من وجہ مُعِد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لئے مُعِد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القرطاس ہے۔ اور دوسری قسم مؤثر

محفوظ ہوتی ہے ۔ جیسے کاتب کہ قلم وسیاہی کے حق میں فقط موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے
مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منشق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے
غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب وحرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے۔ سو
ان کی نسبت تو انتساب انشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منشق ہوتے ہیں۔ سو
درباره عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے ۔ کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے
واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف وبیان احکام وسائط پر موقوف ہے اور نیز
بعض غرضیں اُس سے متعلق ہیں اس لئے اول وسائط کے باب میں کچھ عرض ومعروض ہے ۔ واسطے دو قسم
کے ہوتے ہیں ۔ ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض ۔ واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف
کہ جس کے عروض کے لئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے ۔ بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے
اوّلاً وبالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً وبالعرض ذو واسطہ یعنی معروض کیلئے
بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفت معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اس
کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اُس سے
انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا ۔ جو یوں کہا جائے کہ واسطہ سے منفک ہوکر معروض کے ساتھ قائم ہو
گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا ۔ اب ذو واسطہ یعنی معروض کے ساتھ قائم ہے
اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے
ہاں حس ظاہر اور عقل غلط بیں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم انفعال کہ
زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول
کے ساتھ مقترن ہو ۔ یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے ۔ غرض وہ صفت
جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے ۔ ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے
پر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہیں ہوتی ، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور معروض
مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ درحقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے ۔ اگر درودیوار یا اشجار
وزمین وکہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا ۔ ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے
ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو ۔ بالجملہ جیسے
نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوعِ آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے
ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں

بلکہ لازم وجود خارجی ہے۔ پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہئے سو اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ ہر ما بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی ما بالذات چاہیئے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندمج فی جسم الشمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے۔ واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندمج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا۔ اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھئے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے۔ مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رد و کد کیجیے مگر اس قدر کہہ دینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوں گے۔ پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا۔ بہرحال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کہیئے حقیقی نہ کہیئے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک ہنج کا تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے۔ چنانچہ بعد استماع تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی۔

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے۔ اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کیئے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہیئے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اس کے واسطے سے منور ہے غرض صفت تنویر

اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے۔ معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی در بارہ وجود کہیئے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہیئے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ بتمامہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر تحقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنیٰ کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیستا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے۔ یا ایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عروض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھیئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجودیکہ عارض و مستعار اور عطا کردۂ پروردگار ہیں اسی کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔ کسی کا حاشیہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے۔ سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیئے سبحان اللہ در بارۂ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ

یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں۔ جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا۔

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصۂ عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تن تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے۔ بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی۔ سو یہ بعینہٖ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی۔ جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں غور کرنے سے معلوم ہوگا لیکن مخفی نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصۂ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح وقلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو۔ جیسے رنگریز کپڑے کے لئے واسطہ حصول رنگ کسنبہ وینل ہے۔ پر خود موصوف برنگ کسنبہ وینل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہ ہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہ ہو یعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہیے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گذارش ہے۔

کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنیئے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات یعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض یعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے۔ پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ درصورت تباین الامکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ

فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لئے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدد ارادہ ضرور ہے۔ محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے۔ غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں۔ بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے۔ بہرحال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہوگا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیئے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متجددات اور قارالذات اور غیر قارالذات میں ما بہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہو جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد اعنی محدود ہونے کے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت یہی حیّز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور متشخص ہوگی اور بوجہ تبائن امکنہ حصص حرکات خود متبائن ہوں گے۔ اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سوا حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلعم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ انشقاق مذکور الصدر مفقود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں۔

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے

توبلغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہے۔ جیسے رنگ ریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذاتِ خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کے لئے اس کی ضرورت ہے کیونکہ درباره عارض پہلے معروض ہو چکا ہے۔ کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تن تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی۔ غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفضی ہوتی ہے سو اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہو نہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو پھر اس کی طرف تولّد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں۔ ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولّد کہیئے تو گو انشقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے۔ ہاں ارواح مؤمنین از قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا۔

جناب رسول اللہ صلعم کو بشہادت وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ والد ارواح قرار دے سکتے ہیں۔ غرض وساطت نبوی ـــــــ وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہو نہ ہو وساطت عروضی ہوگی۔ رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے۔ کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض و معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ انشقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے۔ ہاں کوئی حجتی لا امتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جواہر ہیں جواہر میں عروض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد کہیئے۔

دوسرے مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہیئے اور دو طرفیں سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض کہیئے۔ جیسے مقتضائے بنوت لازم ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں۔ پھر توسط کے کیا معنیٰ؟

اس لئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے۔ علل و اسباب کی راہ سے انہی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھئے تو علت اور

ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے ۔ اس صورت میں علّت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے ۔ مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا ۔ ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہیں تو بالعرض ہیں ۔

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے اس صورت میں حمل جوہر علی المشخصات حمل عرضی ہی ہوگا ۔ جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے ۔ رہا خدشہ توسط سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا ، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے ۔ اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنیٰ بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے ۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا عروض متحقق نہ ہوگا ۔ غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے لازم کا وجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس ہیچمدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تمائز امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بین کو بالائے طاق رکھیئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے ۔ مجھ کو نہ دیکھئے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اوّلاً و بالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور محل وقوع اعنی منفعل سو ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے متممات میں سے ہے حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی ما بہ الفعل ضرور ہے اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے ۔ بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے ۔

علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے :

مثال شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تربیع وغیرہ جو صحن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے۔ صحن خانوں کا طفیل ہے مگر لبسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہوسکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سوا اس کے کہ اس کے عوارض کو مثل سواد و بیاض و تشکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی ادراک کرلیا اور کیا محسوس ہوتا ہے۔ غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعل کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لئے ایک معروض ہوگا، ایک واسطہ فی العروض ہوگا۔ اس میں کوئی ہو جوہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الٹی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خر دندان سگ۔

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چین بابرو ہو تو بایں وجہ ہو کہ جوہر اور جو اقسام جوہر ہیں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جوہر ہی کیا ہوئے عرض کہو جوہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سمجھ جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جوہر کہتے ہیں اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کیجئے

بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغنار ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیہ کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنار اور احتیاج پر دار مدار جوہریت وعرضیت ہوگا امکان وغیرہ مفہومات مقترنہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنار تام بجز واجب جل شانہٗ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جواہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران وترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں بایں ہمہ پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سے سریر اگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو در حقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بجز اس کے کہ ہر ذاتی اپنے تعزر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو محل وقوع کی حاجت نہیں۔ مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مل کر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغنار مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ در حقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے درباره قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اجنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں۔ سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑیئے۔

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لئے ظرف تحقق ہے غایت ما فی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہَاتُہُمْ میں اُمَّہَاتُہُمْ کی ضمیر مُؤْمِنِیْن کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے

عبادت ہے چنانچہ آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنَ دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارۂ عبادت مؤمنین کے لئے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دو شاہد عدل موجود ہیں ایک تو آیت :۔

قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰہَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ وَیَغْفِرْلَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝

دوسری آیت :۔

لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ لِّمَنْ کَانَ یَرْجُوا اللّٰہَ وَالْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَکَرَ اللّٰہَ کَثِیْرًا ۔

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق یعنی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہو گا تو وہی جزو ہو گا کیونکہ عبادت یعنی انقیاد باطن اور خضوع وخشوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکورہ ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہو گا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہو گا ورنہ مومن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر امہاتہم الی المؤمنین وہ ابوت نبوی جو جملہ وازواجہ امہاتہم سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہو گی جو مصداق مومن ہے۔ اور بذات خود مقتضی عبادت ہے۔

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجزا کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سو انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل ان کنتم تحبون اللہ اور آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا نبوی صلعم ضرور ہے۔ چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بالغرض معرفت انحاء عبادت ہے۔ تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے

اُس جزء کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزء نہ ہو جس کا مقتضا اس کے مقتضاء کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزء جو مخالف جزء مذکور بطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لاجرم معصومیت لازم ہو گی کیونکہ گناہ کے لئے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزء چاہیئے ؟ جو مخالف جزء مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولئك الذین هدا هم الله فبهدا هم اقتده کو ملا یئے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اس صورت میں زلات انبیاء از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزء مخالف ٹھہری۔ ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی۔ جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے۔ مگر چونکہ تنبیہ جیسے عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کالانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا در بارۂ عبادت یکساں اقتضاء ہے۔ نہ در بارۂ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول صلعم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی۔ اگر بغرض انجاح مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیئے بیان کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کاربند اتباع ہوا کرتے سو یہ اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں۔ لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اوروں میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشائے عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر توارد محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں۔ تب تو بمعونت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جزء ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے۔

بہر حال یوں کہئے یا بطور سابق بسہولت کہئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہوسکتا۔ اس صورت میں وہ جزء فقط جس کی نسبت ابوت بنوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا۔ اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں۔ اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرارداد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لئے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا انشقاق چاہیئے۔ پر یہ بات کہ وساطت مع الانشقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے۔ والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاء ولد کے لئے بقاء والدین ضرور ہوتا۔ آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ۔ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلّم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہوسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الانشقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں۔ حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق الموجود عن الموجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں۔ افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النص اگر حنفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل الیقین ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھئے تو سنئے :-

کہ بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی۔ ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہیئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے۔ پھر یہ اختلاف آثار جو درصورت تشکیک لازم ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النفس ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں۔ قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے۔ سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النفس ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا۔ معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی اللزوم کامل اور متواطی ہوگا۔ طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لاتشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شی من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے۔ مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہونگے بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ سے باقتضاء النفس ثابت ہوئی، اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں، انشقاق الموجود عن الموجود ہے۔ کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر بھی ہے اور مقتضا دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصًا

والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فرما چکا ہے۔ بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کے لئے ایک وجود متبائن قیوم ہے۔ سو ایسا انشقاق کہ تبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تبائن امکنہ والد و ولد متصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنیئے:۔

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس وفصل کو،

تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے۔

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں۔ بایں ہمہ اوّل عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو۔ لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن امکنہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکنہ ہے۔ لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصاً بطور توسط یعنی منشق عنہ واسطۂ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصل میں ہرگز محتاج نہیں۔ بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ سہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہیئے تو یہ دشواری ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق منشق، منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام وخاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں انشقاق کہیئے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس وفصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسیقدر کمی آجائے گی۔ ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے

زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا اور انشقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے۔ مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صور علمیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہئیے تو بجا ہے بوجہ عروض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہوگئی ہیں۔ سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہیئت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے۔ مگر یہ بحث ایک دریائے ناپیدا کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحر زخار ہے۔ ہم سے ہیچمدان ایسے دریاؤں میں غلطان و پیچان ہوکر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطا نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور انشقاق بھی ہو۔ بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء ابوت و بنوت مذکورہ ہے۔ بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ تباین نہ ہوتا اور پھر تباین بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے۔ اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا، اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بایں ہمہ کس کو جنس کہئیے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہئیے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئیے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی۔ ہاں درصورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے:

جواب لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے۔ چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے۔ یاد ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے۔

مثال کرۂ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اس پر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و ضعف و تربیع و تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار

واشجار وزمین وکہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہو گا۔ اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا۔ غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تمائز تو روح نبوی کے تباین پر مایہ الامتیاز لازم ماہیت رُوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع وتثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجۂ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے۔ جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں۔

باقی رہیں صور ثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے۔ بالجملہ آیت وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّھَاتُھُمْ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جزء جس کو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جزء ایمانی کہیں تو بجا ہے۔ ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر امّھاتھم مؤمنین کی طرف راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے سو بمقتضاء تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا۔ رسول اللہ صلعم واسطہ فی العروض ہیں وہ جزء ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے ...... ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لئے معروض ہوں گی۔ غرض آپ کا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہے۔ منجملہ وساطت ثبوت نہیں۔ اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں۔ ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں۔ اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی

عالم ہیں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات ہیں حرکت غیر قار الذات ہے۔ سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے۔ غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے۔ مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا معِدّ ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لئے مبدأ اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یوں ہی ہوگا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت بایں نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہو تیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہیئے اور یوں کہیئے کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا۔ دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے۔ جہاں وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگریز سے خود ظاہر ہے رنگریز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگریز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو۔ پھر کیوں کر کہیئے کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین وہ جزء ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے۔

سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کیوں کر کہیئے کہ اس کا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا۔ باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں۔ غرض مجموعہ حصص شئے واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیئے اور حصۂ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہیئے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بیّنات قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ الخ اور آیۃ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

اور آیۃ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ ثابت ہو چکا ہے سب گاؤخورد ہو جائے گا۔ ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ عروض پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں۔ غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہوا ور ما بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے۔

رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض مسبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے۔ سو اوصاف قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں۔ غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں۔ ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے۔

یا یوں کہیئے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر مابہ الوقوع کہیئے تو بجا ہے۔ موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصل ہوا اور متمم ہو تو لاجرم کوئی بات اس میں بلنسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو مابہ الوقوع کہیئے۔

سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیئے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے۔ ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و بنوت منعکس و منقلب ہو جائے گا ہو نہ ہو رسول اللہ

صلعم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب اتصاف عرضی ہوگا۔ مگر یہ بات بعینہٖ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو درباره وجود روحانی جزو ایمانی واسطہ فی العروض کہیئے والحمد للہ علیٰ ذالک!

اب ہم اگر اس بات کو یاد دلاکر ازواج مطہرات کا امہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے۔ یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پُر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزو ایمانی کے لئے واسطہ فی العروض ہے اور ارواح مؤمنین عارض بمعنیٰ مذکور اعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آثار ہیں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں۔

تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العلمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ شرح کمالات سے شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں۔ بالجملہ جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تبیاناً لکلِ شیٔ اور معدن الحقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو درباره خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا۔ ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لئے جو درباره کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے۔

غرض یہ استدلال جو جملہ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ سے ماخوذ ہے درباره واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشۂ سوء فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتضاء النص اور دلالت التزامی ہی ہے۔ عبارۃ النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلعم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدلالت مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اوراق ہے۔

جملہ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ۔ جس کے یہ معنیٰ ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت ان کی جانوں کے۔ اعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنیٰ اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے "احب" اور "اولیٰ بالتصرف" اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقربیت کو احبیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے۔

علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقربیت ہے۔ پر اقربیت کے لئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و امزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے۔ فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ سے ظاہر ہے۔ بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے۔

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل یعنی اجزاء نطفۂ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربتہ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے۔ دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مرجاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے، اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں۔ یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کسی وجہ سے نہیں۔ غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے توں توں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے۔ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا۔

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں

سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں، اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں۔ بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ہے۔ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ سہی کہ سوا اہلِ اسلام کے سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی۔ ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیلِ محبت ہے۔ محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنواتے۔ ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے،

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ۔ یہ دھمکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گذرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف بے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف عرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العلمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بوصف کفر ہے۔ بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا مُحب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہو گی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالجملہ یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو مخوف اور مُبشّر کی تذلیل کا سامان ہے۔ سو خداوند اکرم کجا، اور سامان تذلیل کجا۔ غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر ایک میں

نکلتی ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائیے تو یہی سوا اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف قریب اور آیت نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کہیئے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد
بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایۂ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں۔ مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے۔ کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا۔ مگر موافقت بایں معنیٰ کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ بعینہٖ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے۔ بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔

اوّل، یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلّی کی فرد ہوں۔ جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں۔

دوم، یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا۔ قسم اوّل کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں۔ قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو سو اس کا جواب یہ ہے،

جواب یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارۂ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف اعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں۔ غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک

ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں ۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیّت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے ۔

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے ۔ اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا ۔ جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں، اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھئے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے ؛

کہ اوصاف بالفعل کے لئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے ۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و بخل و حسن خلق و ترشروئی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں ۔ سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و

بد خلق عادل وظالم کہہ سکتے ہیں۔ آثار غضب وحلم وجود وبخل وحسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان وکفر وتقویٰ وفسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبۂ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اشتراک وصف بالقوۃ از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبۂ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے۔ چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں۔ اور بھائی حقیقی نہیں بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ تخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال ودولت وآب ونان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل مایتحلل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل مایتحلل ہیں یا آلہ تبدل یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدل وتحلل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتسبات اور متعلقات سے محبت ہے۔ چہ جائیکہ وہ خود ہوں۔ کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے۔ ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقۂ انتساب ہے۔ سو جب اس کے بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہوں گے۔ آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور مسمّی بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے۔ جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔

رہا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں کر کہیئے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور

آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے۔ حالانکہ اتحاد معدن نہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے۔ مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں۔ اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے۔ پانی سے نہیں چلتا۔ سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو۔ سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں اور نار میں تو توافق اور پانی اور آگ میں تخالف ہو۔ وجہ توافق کی کچھ ہی سہی صورت ہو ہیولی ہو جزء لایتجزی ہو کچھ اور ہو۔ پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہرچہ باداباد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیئے۔ جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنیئے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہو گی مخالف سے نہ ہو گی۔ ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہو گی یعنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباین و تخالف ہو گا اس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہو گی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہرحال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

الارواح جنود مجندۃ فما تعارف منھا ائتلف وما تناکر منھا اختلف۔

جملہ الارواح جنود مجندۃ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور غرض حدیث الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود مجندۃ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے۔ ہاں فروع متفرعہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اسی قدر محبت بھی ہو گی۔ سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنیٰ ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا ہوئے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز

ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا تصور کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اعنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ وعلی آلہٖ افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے۔ مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولیٰ من انفسھم کی تفسیر میں احب من انفسھم کہا ہے اس کا یہ کہنا اقرب من انفسھم کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیئے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقراء سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے۔ غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے۔

مگر ناظرین اوراق گذشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا۔ محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایۂ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے۔ جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے معیار اور نمونہ ہے۔ اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فبہا ورنہ ایک ہے یا دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے۔ ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیئے۔ سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں کہیئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیئے تھا وہ نہیں

ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہوسکتا۔ فرق شدت وضعف متصور ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیئے سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہوجاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھیئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو۔ سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب ومقصود نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں درصورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی۔ بہرحال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے۔

علاوہ بریں مادرزاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہوکر رنج وتأسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ تأسف ہرگز متصور نہ تھا۔ لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے۔ اگر آنکھوں والا اندھا ہوجاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا۔ سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی محبت نہ سمجھئے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے۔

گذارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے۔ تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم۔ بنی آدم پر لباس فاخر وزیبا اور مرکب تیز وخوش نما اور مسکن عالی وخوش قطع وگلشن وگلزار وباغ و جوئبار وغیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے

کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس وانواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجودیکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب وبعد ہے۔ مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ

میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں۔ سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوشنما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے۔ اعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو۔ آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال وجمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ توجیہ ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور اگر احسانی کہئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ ہاں اس وہم کے دفع کے لئے کہ بناء محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغناء خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی۔ جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگرکھے کی مثال ہے۔ کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگرکھے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کمی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں۔ اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہو ملزوم حاجت ہے۔ اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے خوب سمجھ میں آ گئی ہوگی۔

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے۔ لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ معروض ہے۔

مقدمہ وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو۔ کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہے۔ ہو نہ ہو غیر سے ہو، سو سوا وجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھئے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید متصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تناہی لازم ہے۔ ورنہ "لا تناہی بجمیع الوجوہ" ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں۔

اور جب تناہی ہوئی تو احاطۂ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے۔ مثال پوچھئے تو سطح کو
دیکھئے کہ سطوح خاصہ اعنی مثلث و مربع و مخمس وغیرہ دائرہ و بیضوی و منحرف و قطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے
احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بلحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید اور اختصاص
تو معلوم پر تناہی اور احاطۂ العدم پہلے موجود ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر
کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھوئیے
اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے
کہ وجود متناہی کو احاطۂ العدم لازم ہے۔ اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا
ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطۂ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط
مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیئے اس صورت میں خلاف
مفروض لازم آئے گا۔ جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس
کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہیئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے۔ بہرحال وجود
مطلق منتہی علی العدم نہیں۔ ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ
میں جو بوسیلۂ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا۔ سو وہ پارہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا
ہوئے ہیں درباره تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے
صادر نہ ہوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم کردۂ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا دوسرے
وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود
واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے
غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے تکثر سے خود
وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات
ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہمہ وجوہ عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ
کہو واجب کہو معہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب
غلط ہوا اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور
یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے۔ غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی، اور
غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں
ہو سکتے۔ تکثر بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم

کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا۔ اور چونکہ ممکن بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے، اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا۔ مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا۔

اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں :-

اوّل : تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اعنیٰ منتہی علی العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو۔

دوم : یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعنیٰ منتہی علی العدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود وعدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے۔ کہ نقطہ وخط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہوگئے۔ سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح وجسم ہے۔ جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے۔ بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط وسطح وعدم خط وعدم سطح وجسم وعدم جسم عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا۔ ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنئے :-

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارۂ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور بجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں۔ کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے۔ باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک۔ سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف الشئ

بالضد لازم آئے گا اور وجود معروض عدم ہو گا اور جب قابل عروض عدم نہ ہوا تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا۔ رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہیئے تب بھی خرابی کہ درصورت وجود ممکن اتصاف الشئی بالضد لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آگئی ہیں۔ اور بعد اقتران اور قبل تقییدیکے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں۔ غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اُس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہیئے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے

مثال کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔ آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے۔

اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہیئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے۔ آخر دوسرے جسم پر "لو لا ہذا الجسم" صادق آتا ہے۔ بہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں۔ پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں۔ علی ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے۔

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں

آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض ہیں اور وہ جوہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغنا، جو وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون سی رہے گی۔

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتمعۃ فی معروض واحد۔ غرض جوہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جوہر ہوں۔ پھر عرض ہیں۔ ہاں بایں ہمہ جوہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جوہریت لازم نہیں آتی۔ یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہوگیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ الٹے پھر لیے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدل اور قرب معدل ہے۔ یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اعنی جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعنی طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور ..... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے۔ بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے۔ اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں :

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

لفظ فِي الْآفَاقِ اور فِي أَنفُسِهِمْ کو غور سے دیکھئے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود

خارج ہے اور ایک داخل ہے ۔ داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے ۔

یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور درصورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ۔ ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے ؎

زندہ معشوق است و عاشق مردۂ ۔
جملہ معشوق است و عاشق پردۂ

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہیئے ایک امور اعتباریہ ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند ان کے لئے قیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جوف حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے ۔ اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا ۔ مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے

ایک اور بات سنیئے :

صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے ۔ ایک بطور انقسام ، دوسرا بطور انطباع ، قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے ۔ آخر یہ بات تو کودن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آنا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا رہے نہ بڑا ہاں قوس رہ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے ۔ البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا ہے ۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ۔ ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکور کو بھی آدبائے

توپھر تصویر سے ذی تصور کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو کی قابل اعتبار نہ رہے۔ بالجملہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر کثیرہ ہوجاتی ہیں ایسے ہی حدود و فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے۔ مفہومات کلیہ میں ان کے افراد متمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں۔ ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے۔ سو جب ما بہ التمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی۔ جزئیت آپ ہوگی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہور ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعنی جیسے خط مستدیرہ دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیرین ممکن نہیں۔ ہاں معروض خط مستدیرہ جو سطح داخل ہے۔ اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں۔ ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھئے اوّل اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ۔ یہاں تک کہ مرکز تک نوبت پہنچ جائے۔ سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہوسکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہوسکتا۔ بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں۔ ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزیہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں

کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں ۔ غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں

یا جزئیات پر موقوف ہیں ۔ غرض کلی

طبعی داخل ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں ۔ ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہوگا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اس کے سر دھرے ایسے ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہیئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا درصورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے ۔ وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبعیت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے ۔ طبعیت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا ۔ جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب غرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو ، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شی واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مبائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں ۔ لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ تشخص بمعنی ما بہ التشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعنی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے درصورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیاکل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ

دھرمی پر آئیے اور ہیاکل کے تکثر انقسامی کا قائل ہوجائیے اور اس تکثر ظہور اور تکثر انطباعی کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے
بتاویلات تقسیم انقسامی بنائیے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی۔ وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی اتنا فرق ہوگا کہ درصورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موجہ ہوجائے گا اور درصورت ثانیہ غلبۂ عروض کا قائل ہونا پڑے گا۔ یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارد میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہوجاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے۔ کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہوجاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا۔ باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق ہیاکل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اس کا یہ جواب ہے۔
کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ موجودات مباینہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے ادھر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی، اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی۔ پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے۔ یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب وجامہ ومکان وغیرہ کی محبت کمالی وجمالی محبت میں ہوتی ہے۔ سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہوچکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی۔ اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لئے کوئی محبوب اصلی چاہیئے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو۔ اس صورت میں یا اپنی محبت کہیئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب اعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے۔ یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکثر انطباعی ہے باعث تکثر ہوگیا ہے، اور یہ تکثر بوجہ اضافت ایسا ہو۔ جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھیئے۔ اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدنی اعنی قرابت معدنی ضرور ہے۔

لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہوچکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعنی ہیاکل عارضۂ وجود ہیں وجود داخل وخارج دونوں اس سے خارج ہیں۔ اس صورت میں ناچار ہوکر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود اعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب ومحبوب دونوں اس میں مشترک ہوں، سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت واستغنا رعن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں علیٰ ہذاالقیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہوسکتا۔ ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان واستحالہ تحقق وغیرہ لازم آئیں ہو نہ ہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں۔ اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الیٰ غیرالنہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا۔ لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہیئے گا تو صدق جزئیات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی۔ سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہوچکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہوسکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو۔

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی۔ کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی۔ اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا۔ وہ عین ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی۔ لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجز اور جزئیۃ الکل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اس لئے بالضرور یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغائر اضافی۔ الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے۔

تب تو قصہ کوتاہ ورنہ درصورت تغائر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا۔ بالجملہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں۔

چنانچہ بانحاء متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیاکل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہٖ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موڑ توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے، اور آئینہ میں باوجودیکہ مادۂ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے۔

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے۔ ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و مظہریت ہے۔ کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرۂ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعۂ اعضاء چند ہے۔ جملہ اعضائے معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر مورث جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے۔ آنکھ قوت باصرہ کے لئے، کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنیٰ مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہیئے اس لئے کہ ہیاکل اپنی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہیئے۔ سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے۔ باوجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداہۃ باطل ہیں۔ بالجملہ وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں۔

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی۔ قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار ولوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا۔ الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے

سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں سوجب یہ بات ٹھیری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتا مابہ الامتیاز ہوسکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہوسکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ وسامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لئے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں۔ بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی۔ چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے۔

ان شاء اللہ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہوگیا ہوگا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرنا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنیٰ کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم وگوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ اول تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوائے باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم وگوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں۔

الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں ادھر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں

وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا۔ اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی۔ درصورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے۔ اور درصورت ثانیہ ہرچند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے۔ بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے۔ مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر باایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے۔

شبہ: رہا یہ شبہ کہ مصداق روح وجسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں۔ تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے۔

جواب شبہ سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ ہر ہائے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متوارد اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جنس عالی سے لے کر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں۔ اور یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تمائز مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و مخمس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں۔ سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہوجائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی۔ سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے۔ مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہوگیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے۔ اعنی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور

ہے۔ ہیاکل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ مردمان ظاہر بین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اسی لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنیٰ یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں۔ اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے۔

اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے۔ جب شبہ مرقومہ بالا مندفع ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے۔

شبہ وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب انطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق۔ یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی در کنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے۔ چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیاکل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو۔ یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو۔ جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے۔ اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے۔

جواب کہ فرق ظاہر و باطن ہیاکل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھیے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رُخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے، اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سو ایسے ہی ہیاکل ممکنہ کو سمجھیے چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا۔ جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اسی علم

میں معلوم ہے۔ بنفسہٖ یا بشبہ ضرور ہے تو لاجرم صورت جالی کو ایک نوع کا دخول مدرکۂ ناظرین حاصل ہوگا۔ سو اگر ما بہ الادراک خود ذات مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم وادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے۔ ہمارے تمہارے لئے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہیئے۔ اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے۔ معہٰذا عالم ومعلوم میں معلوم مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے۔ سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں۔ قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیخ زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ بار ان کا اس پر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جڑ ذوات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار ولوازم ان کی طرف راجع ہوں۔ سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جس کو دربارۂ انکشاف علمی مبداء انکشاف کہیئے اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جڑ ذات عالم میں مرکوز ہوگی، اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیئے مگر ہاں "لا مشاحۃ فی الاصطلاح" چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصلی بدرجۂ اولیٰ مجاز ہوں گے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آیندہ سے واضح ہو جائے گی۔ بالجملہ معلوم جس کا دخول ما بہ الادراک والانکشاف میں لاجرم مسلم ہے۔ ذات عالم میں بدرجۂ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجبر ان شاء اللہ تسلیم کرائیں گے سنیئے در

عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سو اگر مابہ الانکشاف ہیاکل ممکنہ کو لاحق ہو گی تو دو حال سے خالی نہیں ۔ یا مابہ الانکشاف داخل ہیاکل ہو یا خارج ہیاکل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو، آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیاکل ظاہر ہے ۔ باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیاکل ہوتا ہے ۔ اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیاکل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جوف کہیئے خالی ہوتا ہے اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں ۔ سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے ۔ اس صورت میں تو بالضرور وجود علمی اعنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہو گا ۔ اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہو گی ـــــ اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے ۔ باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس پر وہ صفت انکشافی اعنی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنیئے ۔

کہ باء مفعول بہ ہے استعانت کے لئے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعنی جس کو مفعول مطلق کہیئے ۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیئے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیئے چنانچہ ظاہر ہے ۔ ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے باء استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے ۔

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی اعنی مبداً انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں ۔ اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبدأ انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ۔ ہاں یہ کہیئے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنیٰ ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں

جمع نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً موطن جواہر میں دو جوہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے۔ نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع جواہر کے مواطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے۔ بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے۔ سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ اکناہ اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض وجود میں سے ہے۔ مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ کنہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب باتصاف عرضی ہو جائے گا۔ پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبدأ انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ درصورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہوگا۔ چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبدأ انکشاف لازم نہ ہو۔ لاریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہوگا۔ سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہوگا تو درصورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا۔ بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا۔

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہیئے۔ پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلو داخل و خارج ہے۔ ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں۔ نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے "والعاقل تکفیہ الاشارۃ" اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہٗ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بداہۃ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکنہ

ہے ۔ چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان یعنی عالم اور مبدء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتحاد غیبوبت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا با ایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا، انہیں کا کام ہے جو سر اور دُم میں تمیز نہیں کرتے ۔

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبدء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبدأ انکشاف اپنا یا اپنے مبدأ انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا ۔ ہاں نفس ہیاکل کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے ۔ کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی ۔

خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کنہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباہہا کا دعویٰ کیا ہے اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیاکل واحد وقت قیام بالشیئین وہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو شیٔ من حیث ہو اور علم کو شیٔ من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں ۔

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے ، اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث

متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی۔ مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے۔ اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے۔ ہاں اگر مدرک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبّ وحدوث ـــــــ اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے :۔

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا۔ راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور راس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالشخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا۔ جس کو دائرہ راس محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے۔ وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام

اُس طرف رجوع نہ کریں گے۔ جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے۔ الغرض با وجود انبساط ووسعت جانب دقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض صغر و کبر کمی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گذر چکی ہے اور کیوں کر ہوں ہیاکل بذات خود اگر چہ کمیات ہی کیوں نہ ہوں۔ اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور ہر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں۔ چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال ساحت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق علام تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارۂ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہٖ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا۔ بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے۔

جب یہ تقریر شاخ در شاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارده بحمداللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایۂ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے۔ تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے۔

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل روحانی، قسم دوم جسمانی، نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی۔ ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی۔ اس لئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں۔ ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم در روح

میں ملکات اور قوائے معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے۔ بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے۔ اس میں آبار و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے۔ قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے۔ مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں یا باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو۔ چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آ چکا ہے۔ واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت :

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ○

بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیۃ

إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۔!

اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے۔ باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے، اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے آیۃ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ

مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق افعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معنوی حاصل ہوگی۔ اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک وملکہ محبت علت محبت ہے۔ چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لاجرم ہیاکل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقۂ محبت ہوگا۔

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اَجلیّت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا سو اس کا جواب یہ ہے ،،

جواب کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ مِنْ اَنْفُسِهِمْ واقع ہے اور مِنْ اَنْفُسِهِمْ کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنیٰ ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو۔ اشیاء مباینہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباین کہاں، تباین کم سے کم بُعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال وانضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم ومعروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ تحقیقات گزشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال وانضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباینۃ اور انفصال وہمی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات ومعروضات بایں طور اقرب الی اللازم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کاہے کو بطور مذکور اقرب الیٰ ذات الملزوم والمعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم ومعروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف افتقار فی الوجود نہیں تھا تو افتقار فی التشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیّت اور اوصاف انتزاعیہ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنیٰ ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب

کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مباینہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مغائرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحقق و التعقل دونوں لازم ہیں ۔ چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا ۔

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ

علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی التشخص ہے

جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں ۔ اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اس پر متفرع ہے کا ہے کو ہوگی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا ۔

الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبۂ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں ۔ پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے ۔ دربارۂ تحقق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے ۔ اب دو احتمال باقی ہیں ۔

اوّل تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو ۔

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو ۔

سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدۂ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو ۔ سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لئے کہ ملزوم کے تصور لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مفتقر الیہ ہونا ضرور ہے ۔ چہ جائیکہ الٹی مفتقر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہو نہ ہو دونوں

مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں، مگر اس صورت میں گو دونوں کے تصور سے جزم باللزوم لاہو۔ مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو۔ سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو۔ مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لئے یہ معروض ہے۔

کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لئے کافی ووافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہوگا۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو ممتنع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعیہ کے مخبر ہے منشی نہیں بلکہ یوں کہئے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدۂ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے ملزوم سے لازم آئے گا وجہ اس کی ظاہر ہے اور یہیں سے استفسار مدنظر ہے تو سنیئے :

افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغنا لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغنا ہوا اور اس کا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا۔ تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالجملہ بنا رکار لزوم افتقار پر ہے، استغنا ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے۔ اس لئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہو۔ ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے افتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو۔ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں

جس کی طرف عقل کو درباره ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے۔ خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اصل مدرک وہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے۔ اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازمِ ذاتیہ کو ادراک نہ کرے۔

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایۂ ادراک یہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے۔ الغرض لازم ذات کے تصوّر کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متأخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے۔ سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہوگا۔ مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں۔ جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لاجرم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی۔ جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے۔ سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لئے مصداق اور معنون ہوں تو لاجرم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا۔ بالجملہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کنہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے۔ یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی۔ ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس

باب میں ایک تحقیق معقول اجزائے گذشتہ میں مرقوم ہوچکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی۔ اس لئے اس سخن سے رو گرداں ہوکر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سنیئے

جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا۔ ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا "الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ" اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئے گی، اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائے گا، اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہوسکتا ہے یا نہیں۔

الفقصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا۔ اس کے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اوّل وجود ملزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا۔ ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی۔ گو یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے۔

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو بیج ہے اور کیوں کر بیج نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر متبدل نہیں ہوجاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقسامی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے۔

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بپاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغنار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغنار بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغنار میں لازم مضاف الیہ ہے۔ اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ

ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچاری یہی کہنا پڑے گا کہ افتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے۔ مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل" غلام زید" وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہۃ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس۔ اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے۔

بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا۔ دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علمیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ

نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں۔ بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا۔

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے۔ ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصوّر لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لامفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے۔ اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے۔ لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے۔ ثانی اعنی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی۔ سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا۔ تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا، اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبے ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے۔ پھر یہ تقابل

علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی، سلب نسبت ہوتا ہے۔ مگر جیسے مفہومات تصوریہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصوریہ وضع کر لیتے ہیں اعنی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے عمی عدم البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا۔ سو منجملہ انہیں کے استغنا بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لئے تجویز کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہوتا ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے۔ لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے۔ سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اُس کے بعد ہے۔ الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغنا منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی۔ بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی اعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ اعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکورہ بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغنا میں منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں۔ علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں۔ ہاں غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ تقابل تضائف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے۔ مگر نہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو اس طرف

کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہوا اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور ممتنع ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے۔ اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گو بایں وجہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے۔

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں۔ اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق وتحت مثلاً سقف وفرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ وتوقف نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا۔ ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضایف میں ہمیشہ دوام الاضافتین متعاکس ومتلازم ومتعانق ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے :-

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنیٰ متعاکس ہونے کے ہیں اور بناء عکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالجملہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعانق ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ علیت ومعلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے افتقار معلوم ہوتا ہے۔ لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ

ہوتا تو یہ اسی کا قصور فہم ہے۔ جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اس کو اُس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتے نمونہ خروارے معروض ہے۔

مثال جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے حیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اس کی طرف سے اِس پر اور اس کی طرف سے اِس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا۔

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک وسقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک وسقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتہی ٹھیرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے۔ جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے، اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان وسقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے۔ اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک وسقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا۔

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی للمفعول ہیں اعنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں۔ جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ ہیچمدان باایں ہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ ہاتھ آگیا کہ بین المضافین

بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہوسکتی ہے ۔ پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعتبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہوجاتی ہے ۔ غرض بوجہ تعانق مرتبہ مخبر عنہ جس کو ہم نے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتبر تعبیر کیا ہے ۔ ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے ۔ اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کرکے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضایف نہیں ۔ ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم تضائف ثانی اعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب بے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجئے۔

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے ۔ رہا مخاطب اس کے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولی میں ہے مرتبہ اخبار اور تخاطب میں نہیں ۔ بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور تخاطب میں کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی ۔ بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے ۔ غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ۔ ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر تضایف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے ۔ تنقیح اس کی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے ، دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو عمرو ہے یا بکر ہے سو اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضایف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ماحصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے ۔ جس کو وجہ اعتبار اول بھی بنالیں تو زیبا ہے ۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ

احکام مبنیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر " جاءنی غلام زید"
کہتے ہیں تو حکم مجئی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔
اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں، اور ظاہر ہے کہ تضایف
باعتبار اول ہے جو کنہ لازم ہے، نہ باعتبار ثانی جو اس کے لئے وجہ ہے اور یاد رہے گا ہم نے
جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے۔ یہ بحث ہرچند بوجوہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم
ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر
و امتنان سے پیش آئیں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنبھالیں!

مخدوم من! لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑے گا
کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا
تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی
کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا
ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو۔ الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب
بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو۔

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے۔ اوّل تو معنی یہی ہیں
کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم وادراک میں ایک حرکت باطنی
اور توجہ قلبی ہوتی ہے۔ خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس
میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے۔ بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی
کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے
اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خاص
استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے۔ اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ
نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے،

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو۔ منجملہ حرکات
ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صُوَر معلومات منجملہ کیفیات ہیں سو اگر ایک صورت سے
دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس

کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو ہو جس کے نزدیک حرکت کیلئے بقاء نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تحکم محض ہے انصاف سے دیکھیئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے۔ تنزّلی نہیں، ادھر حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی۔ بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے۔ اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا۔ لیکن واضح رہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں۔ لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بُعد پر دلالت کرے گا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو، یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیجیئے علم صادق حکایت محضہ ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کاذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعاء تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں لاجرم جو بات درجۂ علم و حکایت میں ہوگی، درجۂ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی۔ سو یہ یقینی تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں۔ خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں ـــــ مدرک اگر غیر لازم ہے تب بھی ہے، اور خود ذات لازم ہے تب بھی ہے۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا۔ سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیاکل میں گذر چکی ہے۔

اوّل تو یہ کہ ہیاکل ممکنات میں تکثر انطباعی ہے تکثر انقسامی نہیں۔ اسی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ۔ اشکال سطحی جن میں نقط خطوط مفترقہ بہ ہیئت کذائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیاکل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مفترقہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محضہ رہ جاتے ہیں۔ اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا۔

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا۔ ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے۔ ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علیٰ سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے۔ تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا۔ ہاں بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گذار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے :ر

کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع وحیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو۔ مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے الخ اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارۂ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے۔ دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں۔ ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی۔ کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لئے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ سو مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا۔ کہ ایک شئے ایک ہی شئے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک

شئے ایک ہی صادر کا مصدر ہوسکتی ہے ۔ اس لئے جو شئی واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں ۔ البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اس کی احتیاج ہے ۔ اس لئے دو اعتبار پیدا ہوگئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکورہ ہوگئے ہیں یعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم وتأخر اور قرب وبعد وغیرہ ہوجاتی ہے ۔

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت ومفعولیت وقرب وبعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہوجاتے ہیں ۔ یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہو لیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں، اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہوجائے گا ۔ ہرچند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے ۔

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے ۔ کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے ۔ بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغۂ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لئے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ متنورہ کی صورت کردی ہو یا مکعبی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی وتنور منطبع اور منتقش ہوجاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مدار انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے ۔ منتقش ہوجاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے ۔ کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی ۔ ایسے ہی صُوَر معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت

وہ ایک حدِ فاصل غیر منقسم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف و المعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغۂ فاعل باعتبار قیام بالوجود الخارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجبہ ہوجائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے۔

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغۂ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئے گا۔ بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے۔ تکثر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس عرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا، پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللازم من نفس اللازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں۔ پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خارجیہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اوراق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہوچکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر معروض ہے۔

کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہوجاتا ہے اور اس کا ثخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے، اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشندان کے ثخن اعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اس اعتبار سے گویا مقدار مقدار ثخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی، جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے۔ سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں۔ سو مختصراً گذارش یہ ہے۔

کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم، جس

مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے، یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور تکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے۔ سو اس صورت میں ہرچند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولی نہیں مفہوم ثانوی ہے۔ بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعلقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے۔

غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں۔ تو یہ صُور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صُور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اوّل تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکھیئے، جس کی وجہ سے تقسیم جوہر و عرض حاصل ہوئی۔ پھر اس کے بعد جوہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے۔ علیٰ ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غایۃ ما فی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا۔ جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے،

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر

منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلو یوف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہلِ نظر صاحب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اعنی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے۔ شرح اس معاکی یہ ہے:

کہ اگر ہیاکل و نضاد مذکور نہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا۔ کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے۔ اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئے گا۔

رہا اجتماع المثلین سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے۔ ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی۔ کیونکہ اضافت کے لئے حاشیتین متغائرتین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے۔ ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہیں۔ بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اعنی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضایف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں، اور

حقیقت میں دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینئے:
کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب وسلب و تقابل عدم وملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سو اگر تقابل تضاد و تماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے۔ وجہ اس کی تقریرات گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لئے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے۔
مفعول بہ مفعول مطلق کے لئے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ باء بہ مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہو گی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اس کو محیط ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ درصورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قالبیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں۔ پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیوں کر صحیح ہو گا۔
الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے۔ غایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نہ سہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں۔ ایک دوسرے کی حد پر تھم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدِّد بن جاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے محدد ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اس کی حد محدبی اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے۔ باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنیٰ علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے ہونے

کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطۂ حدوث حدود متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مدنظر تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد یعنی خط اور خط کی حد یعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے یا یں ہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئ کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منتزع ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا بلکہ معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا۔ سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی۔

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطۂ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہٖ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گے جن میں سے سریع الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطۂ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مُدوّر ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اُس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطۂ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے۔ مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو تصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعّبات میں متصور ہے سو جہاں مکعّبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آ جائے گا۔ ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں۔ با ایں ہمہ خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ

کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے۔ اس میں اگر علم بمعنی مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا۔ اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا۔

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں۔ ادھر علم بالفعل کے لئے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے۔ اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے۔ بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے۔ بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سو حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا۔ اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے۔ اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف یعنی وجود محیط ان کے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے۔ سطح خارج پر نہیں ہوتی۔ مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں۔ اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانیے تو تصادق امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھیریں تو دو ہیکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں ہیکلیں ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنون ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا۔ دوسرے وجود داخل کیلئے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا۔ ہاں اگر وجود داخل ہیاکل کو معنون کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں۔ بالجملہ ہیاکل و حدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے۔ سو حدود مذکورہ اور وجود داخل باہم ہوں گے۔ تو ان کے لئے خارج میں وجود ہوگا۔ ورنہ باعتبار معنون خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیاکل ہوگا۔

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو بجمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ

کی ضرورت نہ ہو۔

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں۔ ورنہ عدم کے لئے اتصاف بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلّم ہے۔ پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہو تو کیونکر ہو۔

باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا۔ مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں۔ فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنون کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنون کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ معنون اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔ وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو۔ بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہیں۔ بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اعنی سلب اضافت حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ لاتناہی جو اس مادۂ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی سہی۔ کیونکہ ماحصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے۔ اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے۔ اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود اعنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اعنی بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے۔

غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیلہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے۔ بالجملہ اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے

جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں ، اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے۔ اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں ورنہ بجمیع الوجوہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں۔ بالجملہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعنی من حیث ہو امور انتزاعیہ ہیں۔ ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہٖ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے۔ ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں۔ اگرچہ فی حد ذاتہٖ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں۔ ہم کو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں۔ اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے۔ اعنی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعنی بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے۔ دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے۔

باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ ہے ،

کہ تعقل کہ منسوب کے لئے منسوب کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے۔ اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ سو درصورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں۔ بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی

بعد عروض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لا تناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لئے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصوّر بن جائے گی۔ بالجملہ تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکنہ نہیں اور کیوں کر ہو عدم کے لئے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو۔ ہاں تصور بالوجہ ہے ۔ اتنا فرق ہے کہ لوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو لوجہ عدم مطلق سلبی ہے جس کا وہاں ایجاب ہے اس کا یہاں سلب ہے۔ پھر یہ سلب بطور عدول اعنی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے۔

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، وہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن و محیط ذی الوجہ ہے۔ بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے۔ لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبداہتہ معلوم کہ عدم کے لئے کوئی کنہ وجودی نہیں۔

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لئے واسطہ فی العروض اور معروض دونوں وجودی چاہئیں۔ اس لئے کہ معروض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلالت تعلق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں۔ یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود علم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم العدم ہو جاتا ہے۔

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں۔ لیکن وقت ارتفاع آفتاب وصفار جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدمی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے

کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں۔

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے۔ اعنی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العدم معلوم ہوتا ہے۔ سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے۔ مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوسکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے۔ بہرحال عدم کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو۔ اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو۔

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے۔ پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشیٔ علی نفسہٖ لازم آئے۔ کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہئیے۔ اس لئے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا۔

الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں۔ پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں۔ جس کو قابل انتزاع کہئیے۔ لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا۔ چنانچہ معنیٔ انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں۔ سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا مظروف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں۔ جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اوّل اعنی سب میں اوّل جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے۔ پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے۔ غایۃ مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد با وجود اپنے انتزاعی ہونے کے

دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے۔ ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے۔ اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں۔ ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں بایں ہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے۔ ہم ہی کیئے جاتے ہیں۔

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیلولت بین الشیئین ان کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے۔ سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تامل نہ رہے گا۔ کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا۔ جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو۔ جب اس قیل وقال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوجھی!

آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شیئ کا کسی شیئ سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے۔ ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے۔ سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے۔ رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے۔ سو سنیئے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو۔ بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں۔ اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں۔ جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا۔ بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے۔ اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے۔ خارج وذہن میں یکساں رہے گا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں آکر متبدل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہوگا۔ اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا۔

سو اس کا ماحصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لئے

منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہ جہت وجود ہوتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو۔ سو یہ بات برسر وچشم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہم سنگ مطلق وجود اعنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا۔ بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ پھر دونوں کیوں کر برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا دوسرا ضعیف ہوگا۔ بالجملہ وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے۔ اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا۔ نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایۂ حدود ہو اور جب وجود علمی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا، اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ ونشان پیچھے ملتا ہے۔ پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہٖ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے۔

المنشاء للانتزاع اقرب الى الامور الانتزاعية من انفسها

اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو بیک معنیٰ مرادف اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی۔

المنشاء للانتزاع اولى بالامور الانتزاعية من انفسها

رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سو اس کا وہی جواب ہے جو در بارۂ اثبات تغائر لازم من نفس اللازم کام آیا ہے۔ اعنی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہونے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہونے کر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں۔ اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے، یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اعنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارج منہا مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اعنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حد حد میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں۔ چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی ۔ اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں ۔ مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے ۔ اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اعنی جیسے ملزوم اولی با للازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا ۔ مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ۔ ورنہ بعد اقتران الشیئ واحد ہو جائیں گے ۔ پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملا دیجئے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا ۔ جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکثر کا نام بھی نہیں ۔ حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے ۔ باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں ۔ اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں ۔ ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا ۔ اور درصورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ بداہۃ تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بے ہودہ سرائی کے کیا حاصل ۔ ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے ۔ جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق واتصال کے لئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ مصحح تفرق واتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق واتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق واتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم وملکہ

کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا۔

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا۔ سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑے گا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشیٔ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گی۔ اعنی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا۔

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اعنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے۔ اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے۔ اس لئے کہ حسب قرارداد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض، اور مبادی باقیہ متممات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں۔ سو وجود اگر حادث ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناء کس کی صفت ہوگی۔

بالجملہ انفراج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہوا ور وجود سے تحقق میں سابق ہو۔ سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشیٔ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گی۔ اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ انام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے۔

کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں۔ اعنی مابین کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں۔ دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہوگا اور وجود و عدم کا

تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا۔ سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اوّل ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے۔

باقی رہا عدم نہ اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لئے چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں۔ پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم۔ غرض وہ کون سی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو سو اس کا جواب یہ ہے ؛

کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدۂ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کنہ اللازم و عنوان الملزوم ہے۔ بین کنہ اللازم والملزوم نہیں۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے ؛

کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں۔ ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے۔ بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا۔ مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق عدم ممکن نہیں تو ماحصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے۔ بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعنی لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہوا اور واسطہ فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا۔

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت واقعہ بین اللازم والملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں نسبت واقعہ بین اللازم والملزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے

ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا۔ مثلاً سطح مُدوّر کو خط مستدیر لازم ہے۔ سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنون معہ عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا۔ ورنہ فقط معنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہرچند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز نقطۂ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہوکر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہوا اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہوا اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہوا اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو۔ بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے۔ سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں۔ بہرحال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے۔ غایۃ مافی الباب تسلیم حلول سُریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے۔ مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو سہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے:
کہ مثال مذکور میں تسامح ہے۔ اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر

اعتراض نہیں ہوسکتا۔ واقعی یہ ہے کہ زوج وفرد دو نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں ۔ زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو۔ ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم ولازم ذات ثابت ہوچکی ہے ۔ پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیئے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج وفرد کو جنس کہیئے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں ۔ پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنیٰ بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات وملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کنہ اللازم و کنہ الملزوم ثابت ہوجائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں ۔ معارضہ کرنا اسی کا کام ہے ۔ جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ۔

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہوکر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مانے گا ، یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا ۔ جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے ۔ اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم وفہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہنچاننے میں علم وفہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط ۔

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی سہی ، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں ، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی وخارجی جو نوع وجنس میں بھی متصور ہے بغرض لازم وملزوم ہی پر موقوف نہیں ۔

الحاصل : کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے ۔ مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور و انصاف سے دیکھئے تو وہی فرق اعتباری ہے جو درصورت حلول ہیاکل متصور ہے اور درصورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں ۔ وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنیئے :

کہ حال ومحل دونوں اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں ۔ جیسے فرض کرو ، دونوں سطحی ہوں یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حد وطرف

ہو یا نہ ہو اگر حد وطرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد وطرف کہنا غلط اور اگر حد وطرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا دونوں کا وجود جُدا جُدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا۔ پھر باایں ہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء مُبدّل باحتیاج ہو جائے گا۔ کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے۔ دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجًا نہ ذہنًا اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصوّر نہیں۔ مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں کہتا۔

باقی رہا سواد وبیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے۔ حالانکہ سپیدی وسیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اوّل تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے۔ سطح کو جہاں سے کاٹیئے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ با وجود تساوی سواد وبیاض حلول سریانی نصیب نہیں۔

دوسرے سواد وبیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے۔ باقی ثخن جسم میں تصوّر لون ایسا ہی سمجھیئے۔ جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے۔ سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل ثخن جسم میں ہو جائیں گے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے۔ بالجملہ حلول سریانی اگر متصوّر ہے تو اطراف وحدود میں متصور ہے۔ اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملزوم مُراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں۔

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم بتقابل التضایف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے۔ اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہوگا، اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے۔

الحاصل : فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں۔ مگر ہم نے بایں مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تأمل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو تحکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا۔ اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی، ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنیٰ مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں۔ بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں۔ تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو۔

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی، حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں۔ سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے:

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفتِ مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہو یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنیٰ ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی، اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدیٰ منتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر بہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں۔ منجملہ حدیث النفس سمجھئے اب سنئے:

کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبۃ ملحوظ ہوگی۔ تو منجملہ انتزاعیات ہوگی، اور جب من حیث انہٗ منتسبٌ ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی۔ غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں، اور من حیث انہٗ اضافۃ او نسبۃ انتزاعی ہیں، اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان میں

برابر جاری ہو جائیں گے۔ اور شبہ مذکور مستاصل ہو جائے گا۔ مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم منتسبین فرادیٰ ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو۔ اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنیٰ۔ تو جس منتسب کا اوّل احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و علام قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے۔

اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اضافۃ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی۔ ورنہ علم منتسبین فرادیٰ فرادیٰ نہ رہے گا۔ لاجرم من حیث انہ صادرؔ اور واقعؔ ہوگا۔ اس لئے انضمامیات اوّل درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے، اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبۃ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حدؔ میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعنی صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں۔ اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود موصوف اوّل لازم ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں۔ اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جہاں کہیں وجود حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حد و نسبت احد المنتسبین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث انہ صادرؔ او واقع ماخوذ ہے من حیث انہ نسبۃ ماخوذ نہیں۔ سو بشہادت آیۃ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح نبوی ہے معلوم و محقق ہے۔

بایں ہمہ ارواح مؤمنین روح پُر فتوح حضرت الکونین پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہوں گے اور یہ شبہ مندفع ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لئے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مؤمنین امور اضافیہ ہیں اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب

مطلق منسوب پر موقوف ہے۔ سو اس قدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے اور تعیین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لاطائل کیجئے۔ بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطۂ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے۔ اس وادی پُرخار سے تو دامنِ مقصود بچا لائے پر ایک اور خلش درپیش ہے۔ اس کا بند و بست بھی ضرور ہے۔ وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع یعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین درباره علم وہی نسبت ہوتی جو خداوندِ علیم کو تمام عالم کے ساتھ درباره علم نسبت حاصل ہے۔ کیونکہ جیسے قیّم ممکنات اور قیّوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیاکل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اور اس وجہ سے سرمایۂ علم تمام ممکنات یعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم ہیاکل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین یعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام وشامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو۔ کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی۔ سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے۔

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی۔ قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہراؓ سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی۔

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور ان کے افعال واقوال کی اطلاع نہ ہو۔ کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے انتزاعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔

اور جب روح نبوی ارواح مؤمنین کی قیوم ہوئی تو ان کے تمام افعال کے لئے بھی بالضرور قیوم ہوگی، علیٰ ہذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے، اور اگر بایں ہمہ علم افعال وانفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر بہ تحکم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا۔ جیسے حساب وسوال وکتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! تعالی اللہ عن ذٰلک علواً کبیراً۔ تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق وتحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے۔

الحاصل یہ ایک اور گھاٹی دشوار گذار باقی ہے مگر نظر برخدا یہ معروض ہے کہ بموضت تقریر حال ودیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بیّن ہے۔

شرح شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث انہا واقعۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ ولاحقہ ہو جائے، اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود وعدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دخیل ہیں۔

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے۔ ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے۔

مثال اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہو اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہرچند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہئے۔ پر اس کی جہت

وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہٰذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے، اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے، اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے۔

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھیئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں۔ پھر اگر اس حد کو متمم نور کہیئے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس اگر متمم زمین کہیئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی، یا اقتران دھوپ اور سایہ سے اپنا اطمینان کر لیجئے۔ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے۔ ما بین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھیئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے، اور دوسری طرف دیکھیئے تو ایک خط ظلمانی ہے۔ جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے۔ جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاددہانی پھر یہ معروض ہے۔

کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ یعنی حدود مذکورہ اور ہیأت کل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے، اور جہت وجودی و عدمی دونوں اس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی۔ چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو پر جہت عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین وافعالات وانفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں

لازم وضروری ہے۔

الحاصل: مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوا ان کے اور کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں۔ سوان کی جہت وجودی وجہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی، اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے۔ دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے۔ جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن وزمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین بتمام افعالہا وانفعالاتہا ضرور ہے۔ جس پر شبہ مذکور کو ورود کی گنجائش ملے۔ ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ وعدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں۔

چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن وزمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا۔ جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے۔ اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے۔

اس لئے ہر ہیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اس صورت میں لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیاکل ممکنہ بالوجود الالٰہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے۔ بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجود ہی ہیں۔ تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن وہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو۔

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہٗ اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم

میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے۔ اس لئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں۔ ہاں بوجہ تعانق جہتین وقیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں۔ سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا۔ اگر روح مقدس نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمیع افعالہا وانفعالاتہا لازم ہے۔ مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دربارہ حصول علم وانکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم وانکشاف کے لئے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے۔ باعتبار اکثر واغلب ہے۔ ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے۔ دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ ومبداء انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں۔ بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں۔ بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جس کو تقابل جہرۂ پنہانی کہیئے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اول ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے۔ سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے بایں اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغۂ مفعول یعنی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے۔

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے۔ جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے۔ ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبدأ انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدأ والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں۔ چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

الحاصل مفعول مطلق کو مبدأ فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبدأ فعل کو فاعل کے ہوتی ہے، یا یوں کہیئے فاعل کو مبدأ فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی۔ اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدأ فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدأ فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبدأ انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیمانہ معقول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بالجملہ باہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی۔

غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں۔ بواسطہ مبدأ انکشاف ہے مگر توسط مبدأ انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے۔ اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ:-

المعلوم المطلق منسوب الی مبدأ الانکشاف بالنسبۃ الخاصۃ المعلومۃ و مبدأ الانکشاف منسوبٌ الی العالم ایضاً کذالک

یا یوں کہیئے:-

العالم منسوب الی مبدأ الانکشاف کذا و مبداء الانکشاف ایضا

منسوب الی المعلوم المطلق کذا ۔

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو۔ اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی، اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیتہً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے۔ اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتین مذکورتین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو۔ سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم ومبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اعنی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے۔

القصہ مبدأ انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گو اس کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو۔ جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں۔ صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صور فی مبدأ الانکشاف جس کا ماحصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبدأ انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولی ہے۔ انکشاف صور للعالم کے لئے کافی نہ ہوگا۔

القصہ دونوں کا مثل آئینہ وصور آئینہ یا مثل مگس بندوق ونشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدأ انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدأ انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحیط ہیں کیونکہ حدود وجود

واجبی ہیں۔ اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث و علیت حاصل ہے اور اس طرح سے نسبت حدوث ومعلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی۔ وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبداُ کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل ار بعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اعنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب۔

الغرض تقابل ہدایت واضلال و رحمت وغضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات وممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدنہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط المحیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہوگیا، اور نسبت روح مقدس نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوما تہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے۔ نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے:

تمہید

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لئے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لا زید صادق آتا ہے، ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لا زید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباین تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے

اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہوجائے
معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدوث حدود کے لئے ضرور
ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے۔ بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی
نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور
خارج پرلا داخل اور داخل پر لاخارج صادق آئے گا، اور تقابل ایجاب وسلب پیدا ہوگا ادھر
ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے
اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدوث وحوادث نہ ہوں۔

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات
اور واقع علی حقائق الممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیئے
اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ
مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جس کا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی
جانب ہوگا۔

غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے۔ اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اوّل ممکنات
سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات
کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی۔ جن میں باہم تخالف وتضاد ہے نہ توافق ولزوم ایک
نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ
تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار
نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں۔ کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے
خالی نہیں ہوتیں۔ ایک جہت وجود، جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے
دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحدد
وتشخص، جس کے سبب اپنے حدود یعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے۔ الغرض ان تینوں
انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے۔ باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذوات وذاتیات
ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنیئے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بمافیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اوراق
گذشتہ میں اس امر کی تنقیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم

بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے چنانچہ واضح ہے۔

اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہو گا۔ مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں۔ پھر اس امر میں زیادہ کنج دکاؤ کرنی سعی باطل ہے، مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گذارش کرتا ہوں،

کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تأمل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح المقدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا وانفعالاتہا یا اجتماع علوم مذکورہ فی آنٍ واحدٍ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے، اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبی میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبی کو ذوات ممکنہ پر دربارۂ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارۂ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آنٍ واحد یا دوام واستمرار علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے۔

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیاکل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح اطہر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں۔ بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں۔ نسبت الی المنشاء والی المعروض کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اس کے لئے کوئی معروض ہو۔ ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تأمل ہے۔

اس لئے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ بخوبی

روشن ہوچکا ہے۔

رہی ہیاکل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے، اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متمات اور تداویر اور مکوبات جن کے ہیاکل کی تعداد حد احصار و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے۔ ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے۔

الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا۔ حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرورِ مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں۔ مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے، اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود بحدود خارجیہ ہو۔ پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرطِ علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہیئے باعث تامل درباره اعتقاد اجتماع علوم ارواح مؤمنین بافعالہا وانفعالاتہا فی اِنٍ واحدٍ یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی ۴ جہات مختلفہ میں واقع ہیں۔ اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں۔

ہاں اگر نعوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرورِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و معرا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مومنین مثل نسبت راس مخروط مقدر یا لقاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی المحیط ہو ثابت نہ ہو جائے۔ تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ

نہیں اعتقاد کے لئے یقین کامل چاہیئے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصًا معرفت ذات وصفات وتجلیات وعلوم اسرار شریعت وطریقت ومبدأ ومعاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدۂ وہم وخیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرّا ومعرّا ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات وصفات وتجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم وخیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا۔

الغرض عالم کے لئے دربارۂ حصول علم توجہ شرط ہے اور درصورت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم ودوام علوم مذکورہ معلوم میں مثل علیم وخبیر کہا جائے۔

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود واطراف ذات عالم مبدأ کشف وانکشاف ہیں اور اگر ذاتِ عالم یا حدود واطراف ذات قابلیت کشف ولیاقت مبدأئیت کشف وانکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبدأ انکشاف کوئی اور چیز سواء ذات وحدود واطراف ذات کے ہوتی ہے۔ تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبدأ انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں، فقط قاعدہ مخروط مذکور نہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ رأس مرکز ہو اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں۔ بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مر خط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہ ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا ظاہر وباہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں،

اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں۔ یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان وصدیقیت وشہادت وصلاح نسبت الی الشخص نہیں۔ اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف

صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔
آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ وکاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد واجتہاد دربارۂ ازالۂ منکر ورفع فساد واعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت وشہادت آثار متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے۔

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ

فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّہُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّھِمْ

اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق وباطل میں دخل ہے اور آیت

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ لَمْ یَرْتَابُوْا وَجَاھَدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ

اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیۃ

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اِذَا ذُکِرَ اللّٰہُ وَجِلَتْ قُلُوْبُھُمْ وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْھِمْ اٰیَاتُہٗ زَادَتْھُمْ اِیْمَانًا وَّعَلٰی رَبِّھِمْ یَتَوَکَّلُوْنَ الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ۔

اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح وتقویٰ لوازم ذات ایمان میں سے ہیں۔

پھر بایں ہمہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت وضعف ہے۔ جس سے تفاوت قرب وبعد ثابت ہو نہ فرق مسامتت وعدم مسامتت ہے کیونکہ شدید وضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے۔ شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت وضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے۔ بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں، انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں۔

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے فائض

ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض اعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہو گی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کیمت میں واقع ہوں گی ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدۃ المخروط المذکور ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام واستمرار معہذا فیضان جزء ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ ہیکل جزء ایمانی روح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو۔ پھر اگر قیام ہیکل جزء ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزء ایمانی اور علم وآثار جزء ایمانی کو مقتضی ہے ۔ علم ارواح بجمیع اجزائہا وجمیع افعالہا وانفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وھو العلیم الفعال ، بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے :

کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہو گا ، ادھر محبان جاہل اس تقریر کو موہم کسرِ شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محظوظ ہوں گے ، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں ، تسویل باطل نہ سمجھیں میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شان مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا ۔

بالجملہ اس بات سے کہ رُوح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امور انتزاعیہ اور حدود وفاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مومنین بجمیع احوالہا وبافعالہا وانفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواح مومنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم جملہ ارواح بجمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالّہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مؤمنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مؤمنین امور انتزاعیہ ہوں ۔ ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اقرب الی المؤمنین من انفسہم ہو۔ اس لئے کہ محبت کے لئے علت یہی قرب وقرابت ہے ۔ چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علیٰ ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مومنین اولی بالتصرف

من انفسہم ہوں۔ اس لئے کہ تصرف کے لئے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے، اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر درصورت تقابل سو یہاں بعینہ یہی قصہ ہے۔

اس لئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور وقیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض ووقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقۃً اور اوّلاً و بالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً و بالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے۔ پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کے مجاز ہوگا۔ معہٰذا بناء ملک و تصرف قبض پر ہے۔ چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کے لئے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں۔

اس لئے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو۔ کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے۔ آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے۔

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب وحقیقت آتش نہیں

جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہیئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے۔ تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا۔ آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا۔ بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد رہے جو وقت عطا معروض نہ زائل ہو۔ نہ قبل از عطاء و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لئے مسلم رہے گی۔ سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولی بالتصرف ہوتا ہے۔ بالجملہ آیۂ کریمہ النبی اولی بالمؤمنین من انفسھم کی کل تین تفسیریں ہیں۔

۱: اقرب الی المؤمنین من انفسھم

۲: احب الی المؤمنین من انفسھم

۳: اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسھم

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں۔ ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے، بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اوّل کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے، اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں۔ پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا

اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں۔ ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لئے اثبات دعویٰ مذکورہ کیلئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے۔ جب تفسیرین اخیرین مذکورین مخل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں۔

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہٖ قضایا قیاسا تہا معہا کی صورت ہے۔

اب اُس معبود مفیض الخیر والجود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز و عجز جاں گداز بجا لائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے۔

بالجملہ آیت النبی اولی بالمؤمنین من انفسھم، جس تفسیر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کے لئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں۔ اور مابین روح نبوی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی ثانی کے لئے دربارۂ اتصاف روحانیت روح نبوی م واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے۔

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام متوسط بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں۔ چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے۔

ہاں اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس م ہوئی سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عروضی پر ہے۔ اعنی حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو۔ سو بایں نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد وولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئی کسی شئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شئی حادث وصادر کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت

واحدہ کے لئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لئے ضرور ہے اعنی والد وولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں۔

ہاں وساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک وساطت، دوسرے عروض، پھران میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو۔ اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کرلیں لاجرم چار حاشیئے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لئے چار ناچار ماورا روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہیئے اور ذو واسطہ بھی اس کا نام رکھیئے بالجملہ اضافت وساطت کے لئے تو دو حاشیئے روح مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے لئے دو حاشیئے ارواح مومنین جو عوارض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے۔

رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بجنسہا یا بنوعہا یا بشخصہا کیا کرے، اور ہم نے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بے ہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھیئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں۔

اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلعم وبین ارواح المؤمنین کافی ہے۔ ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو الدروحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔

اور ناظرین اوراق گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ ممہدہ احسنی علیت نبوی صلعم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے کام نہیں چلتا۔ تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے۔ اس لئے اول وہی معروض ہے۔

تمہید ایمان وکفر کے لئے تحقق حیات اوّل ضروریات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال وانفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے۔ بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسطہ بین القوۃ العلمیۃ والقوۃ العملیۃ الارادیہ ہے اور حاصل ضرب علم وعمل کیفیت علمیہ وقوت عملیہ ہوئی، مگر چونکہ مقصود بالذات انصباغ قوت عملیہ ہے۔ تو یہ حیثیت اتصاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا۔ ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے متحقق ہوجایا کرتا، اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیۃ یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم بھی اس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہوچکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل ومفعول دونوں کی ضرورت ہے۔

رہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ واتصاف قوت عملیہ مقصود ہے اوّل تو یہی آیت یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ہے۔ بایں ہمہ لفظ انقیاد واذعان وخضوع وخشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ وصبر وتوکل وغیرہ جو منجملہ مقتضیات ولوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیاریہ ہیں اور اختیار وارادہ قوت عملی کا کام ہے، قوت علمی اس لوث سے منزہ ہے اس پر آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ اور نیز آیۃ وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ، مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات وعملیات ہے مگر بشہادت آیت قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ، اور نیز بادلالت حدیث انما الاعمال بالنیات۔ یہ بات روشن ہے کہ

اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے۔ سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھیئے۔

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوٰۃ اعمال معینہ جس کو ایمانی کہیئے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعنی کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے۔ اس لئے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادیہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہیئے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبدأ حدوث اعنی لازم ذات واسطہ فی العروض اور معروض کو دخل ہوتا ہے۔ مگر بایں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے۔ صفت متوسطہ اُسی کی صفت ہو جاتی ہے۔ اور اس اعتبار سے دوسرے پر اُس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعنی اتصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی۔

اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں۔ ایک علمیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے۔ دوسرے عملیہ جس کا کام حرکات و سکنات ہے۔ خواہ حرکات اینی ہوں یا غیر اینی ہوں مثل کیفی وکمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا، اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کہیئے ارادہ کہیئے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجیئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجیئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں۔ باقی

علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سنیئے:

بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں دربارۂ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول اعنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے اعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اور اوّل مرتبۂ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے۔ اعنی بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کارپرداز افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے۔

غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور اعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن سے قدرت ہی متأثر اور منفعل ہوتی ہے۔ اس لئے محبت مقدورات میں اس کا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ جس کو قوت عملیہ اوّل کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں۔ ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد المذکور شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے۔ اعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہیئے بالذات ہو یا بالعرض ہو۔

بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لئے جس کسی کا ایمان ذاتی ہوگا علم و ارادہ بھی اس کا ذاتی ہوگا، مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے۔ بلکہ غور کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک

مصداق کے لئے مفہوم ہیں۔ ہاں جیسے مفہوم ومدلول وموضوع لہٗ ومراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائرالاعتبار ہیں ایسے ہی حیات ومحبت وارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں۔ فقط بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات ہیں اور بہ حیثیت اضافت فیما بین محبت وارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھیئے تو غیر یہ اور بات ہے۔ مگر ارادہ بمعنی محبت بہ حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قارّ الذات اور غیر قارّ الذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں پر قار الذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب ومرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت بہ ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے۔ کارپرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات بایں وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی۔

بہرحال محبت وارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کار حیات واحیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم وقدرت متصور ہے۔ سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے۔ ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت وہرب من المضر ہوتا ہے، اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے۔ سو یہ نسبتیں ہرچند بوجہ تغائر منتسبین متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے۔ ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا، اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے محبت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات ومحبت فقط تفاوت عموم وخصوص آثار ہے۔ مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہوں گے چنانچہ ظاہر ہے، اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں

ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے۔

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ وعلم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم وارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لئے بالضرور علم اور علم وارادہ کے لئے بالضرور حیات چاہیئے وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لئے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی۔ مگر بوجوہ مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہوسکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات وایمان دونوں عرضی ہوں، حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے اس لئے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اسی لئے بشہادت آیہ کریمہ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ حیات مومنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی بمعنی بالعرض ہوگی، جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور النفس صلعم ہوگا اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی صلعم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہوجائے اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے۔ وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت امم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں۔ افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مومنین کی ارواح سے افضل ہوں گی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مؤمنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی ارواح مؤمنین امم گذشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام

ہیں۔ سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اوروں کی امت سے افضل ہے۔

چنانچہ خود خداوندِ کریم بھی ارشاد فرماتا ہے ۔

کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ الآیۃ

اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیۃ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں اَلنَّبِیُّ میں بھی اور اَلْمُؤْمِنِیْنَ میں بھی الف لام استغراق کے لئے ہو یا اول میں طبیعت کے لئے اور دوسرے میں استغراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمومنین ہوتا ہے۔ یا ماہیّت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولیٰ بالمومنین ہو اس وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہ ہوں گے۔ بلکہ اگلے پچھلے سب مومنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدیؐ ہے۔ سو جیسے یہ بات آیت النبیُّ الخ کے قضیہ شخصیہ ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ھٰذا النبی اولیٰ بھٰؤلاء المؤمنین من انفسھم! لیکن اس بات سے اور انبیا کی اولویت بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی، بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ درصورت استغراق اوروں کی اولویت بدلالت مطابقیہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور درصورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغاء و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہلِ فہم اس وصف علت محمول سمجھتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہٰذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہلِ فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا۔ اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیہ ہوتا ہے۔ پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرورِ عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی امم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب امم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور

قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار یعنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا۔ اس لئے کہ ارواح امت امی امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خَيْرَ اُمَّةٍ فرمایا، اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وعلیہم وعلیٰ آلہ افضل صلوات المصلین واکمل تسلیمات المسلمین پھر یہ امت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی، اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی۔ یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسےٰ علیہم السلام، اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے امتی امتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا۔ امتیوں میں سے کوئی نبی ہوجاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے امتی ہوتے۔!

لیکن اب اچھی طرح کالشمس فی نصف النہار روشن ہوگیا کہ یوں ہی ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہیں اور اس کے کیا معنیٰ ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشأ انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیاریہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسبی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خداداد ہوتے ہیں دیکھئے استماع و ابصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں، گر خود سمع وبصر اختیاری نہیں عطاء خدائے واہب العطایا ہیں ورنہ اندھے مادرزاد اور بہرے مادرزاد سمع وبصر حاصل کرلیا کرتے، اور ظاہر ہے کہ علیت ومعلولیت ومؤثریت واثریت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ وجمیلہ حاصل کرلیا کرتا۔

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الٰہی شخص معین ہوئی

ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھستا اور کاغذ سیاہ کرتا۔

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے، اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطی وجود ہوتا ہے۔

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقاء میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے۔ ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی، اور یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے۔ پھر جب حقوقِ والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کبائر ٹھہرا۔ چنانچہ احادیث صحیح بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا۔

بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اسی لئے وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰہَ کے ساتھ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا فرمایا تو اَطِیْعُوا اللّٰہَ کے ساتھ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطاء بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت متصور نہیں تو ناچاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادات میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے۔ اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک

ہیں۔ موصوف اوصاف مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی فاعل تنویر اور مصدر شعاع بنا دیا، اور زمین کو مثلاً قابلِ تنویر اور شعاع کو صادر، آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنا دیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکاسل اس سے محروم رہ گئے۔ مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں یعنی استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف قوابل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا۔

بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہیں کسب کو اس میں دخل نہیں، اور یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوٰۃ وسلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہوگئی اس لئے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے یعنی والد جسمانی سلسلۂ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام وعلیٰ آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً سرور انام حضرت سید الموجودات صلعم حسب تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے۔

اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھیں نہ باپ حضرت عیسیٰؑ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لئے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و بقاء عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں۔ فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن

میں داخل نہیں ہو جاتا اور درباره آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا۔ بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا، فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر حُر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا۔ مستاجر کو درباره ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا۔

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ ومعصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چنداں تاکد نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور منجملہ راحات ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی وقوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیۃ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لئے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کو رکن بنایا۔

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے۔

یعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے اور اطاعتِ رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے،

شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مُراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور ہبہ بھیج دے تو لاریب باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے۔ مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں، بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اسلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے۔

الغرض مفہوم رسول شامل مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا

ہو سکے۔ ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہوسکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعتِ رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہوسکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا، ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا۔ اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے، اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم وحکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم بہ معنی امرونہی اس پر متفرع ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم وتصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم وحکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لئے موافق قاعدۂ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی۔!

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع ومُطاع علاقہ ذاتی ہوگا۔ ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا۔ تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعتِ رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے۔ اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض اعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے۔ باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اوّل: تو یہ کہ ہرچند اطاعت رسول بالذات ہے۔ پر بایں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی۔ اعنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں۔

دوم : وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلعم عین اوامر ونواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالا دست، ایک حاکم ماتحت اور پھران دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب دو اور مطلوب ایک ہوگا۔ کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ فرمایا، جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ فرمایا۔

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح وملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے۔ بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ بناء ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی۔ سو بفضلہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلعم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیۃ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ سے بے استعانت آیت اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ ثابت ہوگئی! والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔

اور کیوں نہ ہو کلام ہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہوا کرتے ہیں مثل کلام ہائے دروغ، موافق مثل مشہور۔ دروغ گورا حافظہ نباشد، ایک دوسرے کے مکذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے۔ سو اس تشابہ کے باعث جیسے اَطِیْعُوا اللّٰہَ فرمایا تھا ویسے ہی اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ فرمایا۔ جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی اعنی بایں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی محترم ہوا۔ جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث لِکُلِّ مَلِکٍ حِمًی اِلَّا اَنَّ حِمَی اللّٰہِ مَحَارِمُہٗ، او کما قال دلالت کرتی ہے اوروں پر حرام ہوئیں، ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اوروں پر حرام ہوئیں۔ اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بے ہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائے خداوندی عرش اعظم صدمۂ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا۔ چنانچہ استثناء اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰہُ میں اس کو داخل رکھا ہے۔ ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمۂ قیامت صغریٰ اعنی موت سے مصون ومحفوظ ہے اعنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ

سے چند روز میں پھول پھٹ گل سڑ کر خاک میں مل جاتے ہیں ۔ اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصًا سیّد انام علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوئے نہ فاسد ہوئے بلکہ زیر پردۂ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیئے ۔ کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام واوصاف موصوف بالذات کے احکام واوصاف ہوا کرتے ہیں ۔ اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز واستعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنیٰ ۔ یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ ملک مورث وملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا ۔ کیونکہ جہاں اضداد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے ۔ علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم وحمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم وحمیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور درصورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیا وآب گرم دنیا جس کا بناچاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش وآب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اس کے بعد چون وچرا کرنی اور ان احتمالوں کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہیں ۔

بالجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے ۔ ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیۃ کریمہ وَلِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ اور حدیث شریف اِنَّ

لِلّٰہِ مَآ اَخَذَ وَلَہٗ مَآ اَعْطٰی ، اشیاء مملوکۂ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کر نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد اور ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں ۔ چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آ چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مؤمنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العلمین صلعم ہوں گے ۔!

بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مؤمنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مؤمنین اس کے قائم مقام ہو جائے ۔

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلّم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے ۔ مثل ہبہ وبیع شراء واجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا ۔ مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع وشراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے ۔ سو درصورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری ، علاوہ ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے ۔ رہی ملک اضطراری اس کیلئے زوال ملک چاہیئے سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور درصورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو ۔ حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ۔ ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی صلعم جو منجملہ مومنین ہیں لازم آئے ۔

بالجملہ حقوق خداوندی وحقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے ۔ یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ منشاء انتزاع ممکنات ہیں ۔ اس لئے کہ آیت گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ الخ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے بدرجہ زیادہ ہوں گے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۂ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی۔ چنانچہ آیت وَمَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ وَلَا اَنْ تَنْکِحُوْا اَزْوَاجَہٗ مِنْ بَعْدِہٖ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِکُمْ کَانَ عِنْدَ اللّٰہِ عَظِیْمًا کو آیت: وَلَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً وَّمَقْتًا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام ہی سے بھی نکلتی ہے مَا کَانَ لَکُمْ سے صاف عدم استحقاق اور انتفاء موجب حلت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور لَا تَنْکِحُوْا سے فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لئے اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا۔

باقی رہا فاحشۃ اور مقت اور سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے۔ اور عظمت بجز کبائر کے اور گناہوں میں متصور نہیں پھر عَظِیْمًا کے ساتھ عِنْدَ اللّٰہِ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں تو باعتبار عباد کبائر ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے۔ باایں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی اِنَّہٗ کہنا اور یہاں اِنَّ ذٰلِکُمْ فرمانا اور بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے ضمیر میں بوجہ غَیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خواہی نخواہی عظمۃ ہویدا ہے۔ پھر اسم اشارہ بھی کون ذٰلِکُمْ جس میں بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہے۔ علاوہ بریں مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ کا اَزْوَاجَہٗ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ نَکَحَ فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے اَزْوَاجُہٗ جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکح نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہوگیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے

ان سب کے بعد لفظ مِنْ بَعْدِہٖ اَبَدًا کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں فقط

لَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ
لفظ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح ابتدار
مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہار ابد تک موجود ہے اور قضیہ معرجہ مَا كَانَ
لَكُمْ الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور لَا تَنكِحُوا سے جو حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے
تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے۔
سو اہل انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس احمال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے
جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو
علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ لَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ میں مطابقۃً تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے
اور التزاماً حرمت اعنی بطور اقتضار النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے
جسکو استدلال اِنّی کہتے ہیں اور مَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ الخ میں
بدلالت مطابقی تو انتفار موجب حلت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے
کہ یہ استدلال لمّی ہے جس کی فوقیت استدلال اِنّی کی نسبت ظاہر و باہر ہے۔ غرض حرمت
منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں
وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آبار ہے جو بالیقین
بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے۔ اس لئے سوا ابنار اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے
اور اسی لئے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفار حلت نکاح فقط زوجیت
رسول اللہ صلعم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تقیید زمانی
نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ
ہوگی جو موہم حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے۔ والحمدللہ الذی افہمنی اس میں اور وجہ تقریر
دوام و ثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب میں ہرچند بظاہر کچھ
فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام
عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث
ہی نہیں۔ پھر بایں ہمہ صفت ابوت آبار جسمانی چنداں یقینی نہیں ہوتی، احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف
رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں۔
بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المومنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان

کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیۃ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ اور آیۃ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور آیۃ وَمَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰہِ الخ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ مِنْ بَعْدِہٖ و اَبَدًا سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لے کر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلو مذکور کا انتفاع بے بقاء نکاح متصور نہیں جو باقتضاء النفس بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لَا تَنْکِحُوْا مَا نَکَحَ اٰبَآؤُکُمْ الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نہی فرمائی ہے۔ یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں۔ غرض انتفاء واسطفی العروض اور انتفاء محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا۔ اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں۔

بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے۔ خیر اب بر سر مطلب آتا ہوں۔

ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت آیۃ اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مومنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استطرادًا اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کیلئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہیں۔ بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرَہُمْ وَیَفْعَلُوْنَ

مَا یُؤْمَرُوْنَ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وَکَانَ الشَّیْطَانُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا
ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے۔ ادھر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو
دوسری جانب شیطان ہے۔ تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے
کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد
اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت
کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ
کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے۔

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین
منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی
بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع
ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار
کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء
انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا۔ ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کافروں کا مثل مومنین انتزاعی ہونا
ضرور ہے۔ اس صورت میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال
موعود ہو جس کے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجاجلہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا
ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

الغرض جوڑ توڑ لگائیے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا، آیندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہے
کیونکہ کلام اللہ وحدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی، رہی یہ بات کہ
خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف
مالایطاق لازم آئے کہ مخالف آیۃ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف
اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو،
اندھے کو دیکھنے کے لئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے
طالب اور آنکھ سے استماع کے خواستگار ہو جئے اور اس جگہ سے معنی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا
اِلَّا وُسْعَھَا کے بھی سمجھ آگئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیئے سو جتنی قوتیں احاطۂ

ماہیت اور وسعت حقیقت مکلف میں ہوں گی اسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے ۔ جب ملکۂ ایمانی ہوا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے :۔

کہ لاریب مادۂ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ الخ بھی اس کی مؤید ہے ، اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوتِ عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع وختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے ۔ علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق وسباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر وکافری وہ امور ہیں جن کو طبع وختم و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ماختم علیہ ایمان ہوگا ۔ کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ وسبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو وبدبو کا ساتر نہیں ہوتا وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہوگئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی ساتر نہ ہوگی ، سو بایں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیۃ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ بھی اسی جانب مشیر ہے اگر شوق شرح ہو تو سنئے :۔

بشرط ذوق فہم آیۃ سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں ۔ مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جانباز ہی کو ہوتا ہے ۔ اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بے غرضانہ ، بے نیازانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کاہے کی امید ہے کہ یوں

کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے۔ چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب شاہد کافی ہیں۔ ادھر آیۃ فِطْرَۃَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا اور حدیث کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا۔ اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے۔ سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں۔

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوۂ کفر نور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیۃ لِنَبْلُوَ اَخْبَارَکُمْ اور آیت لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے ہیں سو ان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل، اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شئ مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی۔ طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی، علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر و یکفرون مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا واضلوا اور جملہ فابواہ

یھوّدانہ او ینصّرانہ او یمجّسانہ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی
حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و
قوی جیسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول دوسرے کیلئے
علّت ہو کیونکہ علت ومعلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اوّل سابق ہے اور دوم
لاحق ہے۔ سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اوّل حادث یا متجدد ہو اگر فرق
حدوث وقدم ومفارقت وملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یالازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد
ہوگا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان وکفر ملکۂ کفر ملکۂ ایمان کے ساتھ
ایسی طرح مقرون ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چراغ مثلاً جیسے دود چراغ بے آتش اور قبل آتش
متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں۔ چنانچہ ایمان کا لازم مرتبۂ ماہیت
وفطرت وطبیعت ہونا جو آیات واحادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر
اگر ہوگا تو لاجرم پہلے ایمان ہوگا جس کا ماحصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے۔ علاوہ بریں
دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چراغ وغیرہ کے
ساتھ شعلۂ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن
الشئ بعد القدرۃ علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے
اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئ کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اوّلاً و
بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں۔ باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدور نہیں
ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے اس صورت میں
کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی۔ اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکۂ
انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکۂ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ
دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد
کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیئے۔ پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد
مذکور کیا چیز ہے سو گذارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض
عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لئے ارادہ واختیار ضرور ہے
اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ واختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی
کوئی محبت ہی مرجح ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شی واحد ہے سو یہ تضاد وتنافی کفر وایمان باعتبار اصل

حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا۔ سو فاعل اعنی محب کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکۂ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے۔ تضاد لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے

بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعنی منشار محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لئے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو، مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مباین محض ہو تو یہ معنیٰ ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبدأ فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبدأ فعل والمفعول بہ ہوا کرتا ہے۔ بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، والعاقل تکفیہ الاشارۃ اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت باواسطۂ مبدأ فعل ہے یعنی تحقق مبدأ فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبدأ فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گزارش یہ ہے:

کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبدأ فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبدا، اضافت کی ضرورت اعنی مبدأ اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعین و تشخص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے نرالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے۔

باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے

زیادتی علی الثلاثہ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبدأ فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے ۔ معطی وجود نقط واسطی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے چنانچہ بحث وسائط میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبدأ فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی تنقیح بھی کما حقہٗ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبدأ محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہئیے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گذر چکی ہے ۔

اس صورت میں بناچاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدمی ہے ۔ سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں ۔ سوا اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں ۔ سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لئے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقتران امر ثالث مختلف بالنوع ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا ۔ اور یہ بات بایں نظر موجہ ہے کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکل المحبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے ۔ سو باعتبار نفس محبت و محب اعنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بحدیکہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لئے بالضرور اختلاف و تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہوں گی ۔ مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر نہ ہوگا ۔ سو کفار نگوں سار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن و منشاء و مولد جُدا ہوگا ۔ سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مومنین ہے کہ ایمان کے لئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لئے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی ورنہ عموم النبی اولیٰ الخ ۔

غلط ہو جائے گا۔

باقی رہا حصہ حیات معروضہ ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا۔ مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجّالی ہو اور اس میں بجز کفر اور کچھ نہ ہو شائبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینیہ کا فر اس کا مؤید بھی ہے یعنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آ گیا ہے۔ ہاں وجود ملکۂ ایمانی حسب قرارداد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکۂ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکۂ ایمانی کسی قدر درجۂ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجۂ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے۔ ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کئے گئے تھے جیسے اَسْلَمْتَ عَلٰی مَا اَسْلَفْتَ مِنْ خَیْرٍ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!

غرض قرائن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجّال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکۂ کفر یعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے۔ مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجّال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں۔ چنانچہ آیت وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ ثُمَّ جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِہٖ وَلَتَنْصُرُنَّہٗ الخ اس پر اول دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہیں۔ سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب یہ ہے :

جواب کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عزّ اسمہٗ مراتب تحقق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضدّ ولا ندّ لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لا ند لہ ہیں ایسے ہی مصداق لا ضد لہ ہیں۔ غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارۂ تحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ البتہ دجال کے لئے ضد مقابل ہوں ؎

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لئے ضد مقابل ہوں بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا کوئی اور بد مآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالاوصاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے۔ ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہوگا۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سنیئے :

کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اس کے لئے آیۃ وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ الخ ہے۔ اس لئے سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں۔ اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ

تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء واتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنیئے:

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت وصلاح منجملہ کمالات عملی ہیں۔ چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں، علاوہ بریں مابہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام وامم علم وجہل ہوتا ہے عمل وعدم عمل نہیں ہوتا، ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال یعنی تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات وصفات وعواقب عبادات وسیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے۔ باایں ہمہ آیت وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّا مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ جس میں حصر ارسال تبشیر وانذار فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل وعبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال عملی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ درباب تعلیم وتعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ علاوہ بریں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃً للناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لئے تعلیم عملی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو۔

غرض امثال خطاب فاتبعونی یا خطاب لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ یا ارشاد صلّوا کما رأیتمونی اُصلی میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف تصدیع ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم کر جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو، بہرحال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں۔ جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات متحقق ہو گئی کہ بعثت انبیاء وارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گذارش ہے:

کہ حدیث عَلِمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابقہ ولاحقہ ہیں۔

دوم، یہ کہ پہلے اور کوئی بھی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا۔ دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص ہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں۔ دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے، ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں۔

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكَ الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ علیم مربی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ سورۃ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور اشربہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن علیۃ مزینہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نعماء میسر بھی آ جائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لئے چار و ناچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے۔

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مربی رُوح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مربی روح حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہ ہوتا۔ ہاں اسم علیم جمیع اسماء علمیہ کو

مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتممت اور یُتِمَّ نِعْمَتَہٗ تربیت اسم علیم بہ نسبت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے مسطورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسم خاص از اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی مربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجہ ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام ونقصان نہ ہوتا۔ علاوہ بریں اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ کے بعد اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمالِ دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرمادیں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرمادیں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں۔ سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ اور ان سب کے بعد حدیث بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ اور حدیث خُتِمَ بِيَ النَّبِيُّوْنَ وَخُتِمَ بِيَ الرُّسُلُ مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے۔ پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیئے۔

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی واستاد نبوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مربی واستاد انبیاء گذشتہ اور اسماء علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں۔ لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع وبصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم وادراک مطلق سمع وبصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک سمع وبصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اس کا منتہائے سیر لاریب فوق علوم خاصہ اعنی سمع وبصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخص اول ان کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا اس کی ایسی مثال ہے

مثال جیسے فانوس زجاجی میں شمع کافوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آئے گا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں ہو کر آتا ہے۔

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہرچند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بوسیلہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں آئینوں کا نور تاوقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سواتنی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کو جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصۂ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں، تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمیع الوجوہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن لیجئے۔

کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے، اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے ورنہ چاہیئے علم کا یہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ ان کے کمالات خدا داد ہیں خانہ زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا فاعل ہوتا ہے سواحساس مطلق کے لئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل ابصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ یعنی اعضائے خاصہ ضرور ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ

ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلعم ہوگا۔

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت ہیں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرر ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل ہیں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہٗ لاشریک لہٗ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے، اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو ہاں ساتر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہوتا ہے۔

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان وکفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے حق میں فرماتے ہیں: اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا ادھر جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورۂ جن میں بخطاب عبداللہ یوں فرماتے ہیں:

وَاَنَّہٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰہِ یَدْعُوْہُ کَادُوْا یَکُوْنُوْنَ عَلَیْہِ لِبَدًا۔

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مخبر ومظہر ہیں اور یہاں جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے۔ غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں۔ مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں سو بعد یادآوری وساطت عروض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیۃ ہدایت بنیاد:

وَاِذْ قَالَ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ یٰبَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیَّ مِنَ التَّوْرٰىۃِ وَمُبَشِّرًاۢ بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُہٗٓ اَحْمَدُ

منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ ع اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھئے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر ومقابلہ غنیم وبغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں۔ جب اس مضمون کے قبض وبسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلئے۔ مومنان نافرمان اور عاصیان باایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں، سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک وبد صادر ہوتے ہیں اور نیک وبد میں تقابل تضاد ہے۔ ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکۂ ایمان ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدکردار میں فقط فرق کمی بیشی ملکۂ کفر وایمان ہوگا سو جس میں ملکۂ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور جس میں ملکۂ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ نسخہائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثیر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جزء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں،

بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزء ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکۂ کفر ومعصیت جو امزجہ مومنین

میں ثابت ہوا ہے رنشاشۂ دجال ہوگا! واللہ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم۔

اب دوسری غرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متبائن ہے اور اس طور پر معنیٰ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور هُدًى وَّبُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِينَ یا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ، بھی دل نشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور سخی بالقوۃ کو ہردم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اعنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا اور سوا اس کے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہاں اچھے بُرے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ ہی نہیں؛

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں۔ بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھئے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھئے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے۔ اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ وازواجہ امہاتہم کا عطف اس پر ایسا چسپاں ہو گیا کہ کیا کہیئے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی کوئی صورت ہو اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں ادھر والد

جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعنی بحکم وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں۔

غرض جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو دیں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھیئے اور مضامین مسطور سے سینہ بھر لیجئے۔

کہ اس ناکام ہیچمدان نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اور جملہ اَلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ سے محض بہ ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا۔ بغرض اطمینان و تصدیق مولانا و مخدومنا رونق طریقت زیب شریعت مولانا **رشید احمد** گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ وادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرأۃ میں مابین جملتین اعنی جملہ اَلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اور ایک جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ ہیچمدان تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا وہی نکلا۔

بالجملہ جملہ اَلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وھو اب لھم کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ جملہ وَهُوَ أَبٌ لَهُمْ پر متفرع اعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے۔

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور

وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافقِ اقوال مشہور حرمت ازواج مطہرہ ثمرۂ امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرورِ کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ امہات المؤمنین ہونا ازواج کا خود ثمرۂ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہوگیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاشی ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجہ و مدلل نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گذارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے۔ مگر اس کو کیا کیجئے۔ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا مسطور ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں کان لگا کر سنیئے۔

کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اس جگہ بن نہیں سکتا۔ ہو نہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنیٰ ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت بحمل مواطات صادق نہ آئے سو اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑ حیّ و میّت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے، اور باعتبار اشارہ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جونسا احتمال مسلّم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا۔ ہاں یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں۔

بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہرچہ بادا باد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں۔ وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابلِ زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہ ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مومنین ساری یا آدھی زائل ہو جاوے گی۔ سو در صورت تقابل عدم وملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا، اور درباره زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت وصفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے۔ یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روغن یا فتیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سر فتیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور درصورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے کہ خاک وپتھر وچوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی، البتہ زیر پردۂ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار وآفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے۔

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں خداداد ہیں خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں درباره انطباق حال کچھ خلجان ہے۔ تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کرلیں۔ یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلۂ برف مثلاً حد اصلی

سے زیادہ سرد کرلیں۔ ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالیں بہت ہیں ،

کپڑا ، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شنجرف سونا بذات خود سرخ ہیں ، نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپیلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں۔

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا۔ ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلۂ آب یا سوہان وغیرہ جدا کرکے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھادیں ، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کو ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کرلیں تو بے شک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا۔ اب بعد اس کے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دل نشیں ہوگئی ، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں۔ اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ حیات اولاً و بالذات صفات روح میں سے ہے۔ اور ثانیاً و بالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود مجہول الکیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحیات نہیں۔ بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہوکر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہوکر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے۔ پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہوکر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکور شیئاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے۔ خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے۔ سو

مخدوم من اوّل تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں :-

وَمَا کَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ الخ اور کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ، ان دونوں آیتوں میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعنی روح کا معروض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہو گی ۔ فرق ہو گا تو یہی ہو گا کہ کہیں موت ساتر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو ہاں اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے ، اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیلولت در و دیوار و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمۂ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور درصورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں ۔ رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں

دوسرے اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود خلائق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں، پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے ۔ غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں :-

خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا جملہ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ الخ سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمر حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں ۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے ، اَکْثِرُوْا ذِکْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ الْمَوْتَ ۔

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی

ہے چنانچہ مذکور ہوا۔ اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیاریہ کا رک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی۔ چنانچہ آیت :

اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِهَا فَیُمْسِكُ الَّتِیْ قَضٰی عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَیُرْسِلُ الْاُخْرٰی اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی ۔ بھی بالالتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے۔ اس لئے کہ امساک وارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے۔

بالجملہ حیات و موت امساک وارسال قوت عملی ہے، قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ اس جگہ سے امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہوگیا ہوگا۔ مگر اس قدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی ہیں، ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقۂ روح اقدس وجسد مقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک وجسد مصفیٰ ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض وسما کے لئے شمس وقمر احراق اجسام سوختنی کے لئے آتش حرارت پرور تبرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے جواب باصواب خدائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقیٔ کوثر صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سنئے :

روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں۔ غرض بغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال وافعال میں مثل معذوران بے دست و پا معذور رہے۔

بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر انفعال پیش آجائے

مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنیئے ،،

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہاں حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہیں اس لئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خدا کی معرفت لغرض خوف وشوق مطلوب ہے اور خوف وشوق لغرض امتثال امر ادھر علوم شریعت وطریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالی شانہٗ کلیہ ارشاد،،

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ؛ خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم، اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے۔ باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ با لبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدمی ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہوگی پھر وہ دعوی حیات روحانی وجسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا۔ علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو درصورت تضاد موت کہنا چاہیئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زورآور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمایئے جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا تو بغور سنیئے ،،

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔ یا مثلاً نور کا تعلق شمع وچراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ وشمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا

تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شئے حائل وحاجب ہوتی ہے تو وہ شئ مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہوجاتی ہے اور منفعل ہوجاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان وحدہٗ لاشریک لہٗ ہوتی ہے، اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قویٰ افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے۔ سوجس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک لہٗ بھی حاصل ہوجاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہوجاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل وحاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہوکر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہوجاتا ہے۔ سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی۔ مگر شعلۂ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا، اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب وحائل تو نہ ہو پر شرائط انفعال مفقود ہوجائیں مثلاً تقابل وتحاذی فوت ہوجائے یا منفعل معدوم ہوجائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال ونقصان بھی متصور نہیں۔

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات وموت تو حسب تحقیق سابق ارسال وامساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی وفاعلی ہے۔ چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بحیثیت فعل وفاعل قوت مذکورہ کے

تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو پر بجہت انفعال و منفعل متصور ہے۔ سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں۔ پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور انفعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زمین وغیرہ سے آمنا سامنا سو جیسے آئینہ و زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہولیتا ہے مگر درصورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مؤمنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے۔ تب بیش بریں نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے۔

انفعالی نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا۔

اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے۔

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیع وتقلیل غلیان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو۔

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات وبدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں۔ پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استتار حیات بدستور مسطور سمجھی جائے اور مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور بدوام بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی صلعم بے وجہ اور علاقہ روح وجسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں۔ مگر وعدہ الٰہی یہی ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی منقطع نہ ہوگا،

چنانچہ وَلَآ اَنۡ تَنۡكِحُوۡۤا اَزۡوَاجَهٗ مِنۡۢ بَعۡدِهٖۤ اَبَدًا ، بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو درصورت موت ازواج آیۃ وَالَّذِيۡنَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنۡكُمۡ وَيَذَرُوۡنَ اَزۡوَاجًا يَّتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ اَرۡبَعَةَ اَشۡهُرٍ وَّعَشۡرًا سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیۃ يُتَوَفَّوۡنَ مِنۡكُمۡ تو بعد عدت درصورت

زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیۃ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے۔ پھر تطبیق کی بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے ادھر آیۃ کل نفس ذائقۃ الموت، ذوق موت پر شاہد ہے۔ سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جبھی متصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حائل ہو۔ پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں، اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے۔

چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال اجواف طیر خضر اور عند ربھم جو آیۃ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا میں واقع ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے۔ پھر نئے سرے سے ایجاد انفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں۔ اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیمابین روح نبوی صلعم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقلاع روح ہو جن کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو۔

الغرض آیۃ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور آیۃ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ الخ دونوں صحیح رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے۔ لیکن ہر چہ بادا باد بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بمجرد انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں، اور باقی مؤمنین امت

کے لئے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی۔ بہرحال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا۔ پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال وازواج کو جوں کے توں انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال وازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے اموال دنیا سے بدل مایتحلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متحللہ کا بدل ہوتا ہے۔ ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازواج واموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے۔

الغرض یہ چیزیں ارواح کو بتقاضائے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں۔ اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج واموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا، اور باوجود حیات شہداء ان کی ازواج کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی۔ ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں۔ اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں۔

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عروض موت ہے اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا، اِنَّكَ مَيِّتٌ اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا اِنَّهُم مَّيِّتُوْنَ اور مثل جملہ لاحقہ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُوْنَ سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اِنَّكُمْ مَّيِّتُوْنَ،

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مؤمنین امت میں فرق ہے۔ چنانچہ اس کے اثبات کے لئے تقریر وافی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم

اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم اخوا الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں:۔

اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِہَا

جب دونوں کی حقیقت توفی اور امساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہئیے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس ہیچمدان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں:

تنام عینای ولا ینام قلبی (او کما قال) لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیئے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مومنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہوچکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجّال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی، اور موت ونوم میں استتار ہوگا، انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عینای ولا ینام قلبی اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء ومولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ ترجیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے۔ یہ

سارے مضامین اس بنا پر معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبدأ فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اُٹھا رکھیئے اور اگر بایں نظر اس میں تأمل ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سو اول تو اس کا جواب یہ ہے :۔

کہ یہ خیالات قادح مطلوب مسطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبدأ فعل و فاعلیت سو ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علی ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے۔ سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے۔ غایۃ ما فی الباب امکان و عروض نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں۔ خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہیئے گا۔ ایسے ہی علم الٰہی بمعنی مبدأ علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلۂ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے۔ سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں۔ تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی!

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا نام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی۔ اور محض بفضلِ ربانی اور بہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشکلہ سے یوں صاف اپنا دامن بچا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے، نہ فہم ہے، نہ محنت ہے، نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور استاذانِ کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کار پردازِ بندۂ ہیچمدان ہوئی۔ مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رہا خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بفضلہٖ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا۔ اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہیں، اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے۔

باقی رہی قوت علمیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فتور آجاتا ہے یا نہیں۔ سو پیاسِ خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بدفہموں سے ڈرتا بھی ہوں۔ حقیقت حال یہ ہے

کہ بحکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں توچون وچرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت ونوم توفی امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لئے کہ امساک کے لئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنے والا اگر امساک شئے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔ مگر مفہوم ارسال وامساک بالالتزام حرکت شئی مرسل وممسک کی جانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہئے کہ متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو۔ مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں۔ مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادۂ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقہ میں اس کو مبدأ انکشاف کہا ہے۔ دوسرے مادۂ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے۔ سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں۔ اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گذر کریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے۔ اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی۔ لیکن بہر طور دیدار گذرندگان رہ گذر بے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے کہ ایک نوع کا علم ہی ہے۔ اسی طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی۔ ابصار البصار ہی نے کیا قصور کیا ہے۔ ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں۔ حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا۔ اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں

ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے اُدھر موڑنا۔

دوسرے حرکت باطنی، اور یہی مبدأ حرکت ظاہری ہوتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو۔

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو۔ بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی

جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے۔ مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے۔ سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے۔

جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ۔ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں۔ اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں۔ چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بناء بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو۔ تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہو گی کہ موت اور نوم میں جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے۔ مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنیٰ وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے۔ باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں۔ بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اس کا سبب یہ ہو گا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدقہ چشم سے متصل ہیں ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں۔ مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی۔ اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہیئے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے۔ خیر اگر برہان شاہد ہے فبہا، اور اگر تجربہ پر

بناء کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی۔ بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے۔ حرکت بالقسر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مبائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں۔ سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں، یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہئے قبل التعلق لبھم الفعل ہوتا ہے۔ بہر حال جو چاہئے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضیٰ کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں۔

بالجملہ یہ اندھا فاعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے۔ حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہم کو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسر قاسر وہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں۔

بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں۔ بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کرلیں اس کے لئے امساک ہی ہوتا ہو۔ مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شم و لمس میں کیا کہئے گا۔ یہاں وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہیں اور اگر گہ دبے گاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و شم و ذوق میں نہیں ہوتی۔ بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انسداد قوی علمیہ کے امساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں۔

حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا، اس لئے

کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوت عملیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت عملیہ پر عروض امساک و توفی ہوتا ہے۔ قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے۔ سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے۔ چنانچہ بایں ہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحالِ خود باقی ہے۔ رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں۔ اس صورت میں گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پر امساک قوت عملیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ بجمیع الوجوہ امساک قوت عملیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں امساک نہ ہو کیا بعید ہے۔ جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہ ہو۔

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں۔ سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں۔ بہرحال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے۔

اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجیہ باطن قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے۔ پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں ——— اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل تضائف علم کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے۔ مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے۔

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں۔ ورنہ ایک امر بسیط وجدانی ہی مبداء انکشاف ومفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے۔ سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا۔ اگر اسی طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھڑے میں پانی کا محدب گھڑے کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑ دیں تو وہ محدب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبو اگر پانی میں شکل محدبی پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے۔ اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں ذوہیکل اعنی وجود جو معروض ہیاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صُوَر ثواب وعقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ الکبیر المتعال!

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلیے جو حدیث ابی داؤد مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ حَتّٰی اُسَلِّمَ عَلَیْہِ، اوکما قال! کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لئے یہ تازہ گذارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح وبدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ اعنی مبدأ انکشاف مثل نور آفتاب وچراغ قابل انقباض وانبساط ہے اور درصورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الکل علی الکل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم لنفس وعلم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ درصورت انقباض

جیسے ردّ علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے

۔ چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط در و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا۔ سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبدأ انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبدأ انکشاف اور انقباض مبدأ انکشاف ہوتا ہے۔ اس صورت میں حاصل معنیٰ حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبیت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے۔ یعنی مبدأ انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مُبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ سو چونکہ سلام امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہیں۔ اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں۔ اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبدأ انکشاف کو حاصل ہے لفظ ردّ جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے

شبہ

وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گذرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو۔ اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا، بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور مجیبوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے۔ ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے۔

جواب

وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امت ٹھہری تو جونسا اُمتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا۔ ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث

اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا آخر شغب غیر متنا ہیہ اور ہیں۔ ہاں یوں کہئیے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے۔ مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پہ رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزء کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا۔ اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز اس مثلث یا مخروط مذکور کا راس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا۔ کہ روح نبوی صلعم اور مبدا انکشاف نبوی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللّٰہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اس کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو۔ جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں۔

چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں۔ عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں۔ تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا ہو اب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید تطویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے۔ اگر ملال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لئے یہ گذارش ہے کہ

یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لئے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد

عالیہ کی تصویر ہے۔ خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہونا اور واہبۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشکلہ جن کو سن کر بہت سے عوام ـــــ بلکہ اکثر فہیم ملا ایمان کھو بیٹھتے ہیں۔ اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجائے زوال ایمان امید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس وپیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجہ اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہیں۔ اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد وزن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑتا ہوں:۔

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین وعلم وعمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ ونقلیہ بلکہ بالبداہۃ سب کو معلوم ہے۔ باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ واحادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ماہران کلام اللہ واحادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے:۔

کہ دربارہ صبر وشکر وعلم وعبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے، زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر وشکر وعبادت وعلم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر وشکر وعلم وعبادت حقیقۃً اولاً وبالذات عقل ہے۔ اور قوت عملیہ اور توابع قوت علمیہ اعنی جسم اور اعضاء جسم صابر وشاکر وغیرہ۔ ثانیاً وبالعرض موصوف

ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متأثر اور قابل اور معروض ہے، اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی درباره نقصان دین موجہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنان درباب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لئے معروض ہے:

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہیئے عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیۃ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ سے ثابت ہے وہی حساب لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے۔ مع ہذا جملہ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارۂ جملہ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا جو رکوع يُوصِيكُمُ اللَّهُ میں واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دوچند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں۔ غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اور نیز اعمال اختیاریہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے۔ اس لیے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے۔ باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداہو، عین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے۔ سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہۃ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیئے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بے ان دونوں کی اُن امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بایں وجہ تأمل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں۔ سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے، اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں۔ جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں۔ ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں۔ بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا۔ اس لئے اس باب میں کتابیں مدوّن ہوگئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آرائیاں کیں اور کیفیات

میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا۔ اس لئے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا، اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکٹوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے۔ مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لئے ہے۔ جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا۔

بالجملہ امید یوں ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدۂ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بہ شہادت آیۃ اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت وحدت اور رفع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس وکنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے۔ وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بتساوین کو مقتضی ہے اور ادھر انس ومحبت اور مدافعت وحشت وحدت بے نفع رسانی یک دیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشا ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے۔ تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوں گی۔

اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس وقمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں افادہ واستفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازدواج بھی نہیں اور افادہ واستفادہ اعمال اختیاریہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی وقوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل

میں نصف ہونا معلوم ہے، ادھر حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ خلاف مقصود جو محرومان دولت وجدان کی نظر میں قادح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے۔ بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع دار دنیا قضاء حاجت نہ کہئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی۔ چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا وہاں بھی ستائیں۔ غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسانی ہو اور بایں وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودّت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے متصور منصور ہے۔ سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گذر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے۔ سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی ہے۔ پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے۔ چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے۔

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں۔ مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، وہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں۔ البتہ اب تک قابل لحاظ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ

ہے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے۔ لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضاً بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت مجالست میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث از دیاد محبت مجالست و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لئے زوج کامل ہیں۔ علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیئے عقل کی کچھ حاجت نہیں۔ ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیئے۔ سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من اولہم الی آخرہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے۔ دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں۔ ہاں تقسیم دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہیئے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چار ہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جود و کی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حور عین مرحمت ہوئیں۔ مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شرا خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دنیا میں کئے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں:۔

وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدردان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت زنان بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی حور دں

نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت واحترام تقویٰ وتواضع ہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے:۔
اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع للّٰہ رفعہ اللّٰہ، اور اطاعت ہیں یہ تقویٰ وتواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ وتواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اشرف وافضل ہوگا۔ سو یہ بات زنان بنی آدم میں تو ہے ہاں حوروں میں نہیں۔ مگر جیسے اعمال میں فیمابین بنی آدم تفاوت زمین وآسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین وآسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد جنتی کی زوج کامل ہونگی۔ ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جنتی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی۔ واللہ اعلم!

بالجملہ ازواج دنیا اور ازواج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوگی اور جنت میں دو ملیں تو کیا مضائقہ ہے۔ عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورۂ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران وپریشان کا خلجان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو داخل ازواج نہ رکھیئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھیئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھیئے کہ قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں مثل قسم اول اعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس وکنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا۔ بلاشبہ قابل اباحت ہوگا۔ سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے۔

الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت ومخدومیت عقلاً ونقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے۔ بلکہ بایں نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں

پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارۂ ازواج وہی تعیم عدد مناسب ہے جو اوروں کے لئے دربارہ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھئے تو سنیئے۔

کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے۔ مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ ؐ امتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور امتیوں کی ایسی مثال خیال فرمایئے جیسے عکوس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے در و دیوار کے انوار یعنی دھوپیں۔ سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہمجنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے ہمجنس ہے اور اسی وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں۔ آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا۔ اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو سے

چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ چہ جائیکہ دو چار اس لئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقاء دونوں بواسطۂ آفتاب ہیں۔ عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقاء و وجود میں دریوزہ گر دیہ دولت آفتاب ہیں۔

الغرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں

بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے۔ اگرچہ صورت میں یا رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مؤمنین و مؤمنات منجملہ اضغاث احلام اور خیالات واہیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحدید اربعہ ہو تو کیوں کر ہو۔ تعیین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب درباره رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ فی العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی ما ملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ما ملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں۔ فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں۔ پھر مہر جو اجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے۔ جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے پھر جب مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوکہ سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ کا بھی مالک کے ذمے درباب خدمت، خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے۔ ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوج اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سوا اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ، اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں۔ چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بر

والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں۔ ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتۂ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علائق سے فائق نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ بوجہ ازواج عقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں۔ حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی، اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیاریہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے۔ مگر چونکہ ازواج درصورت تعدد باہم دربارہ حقوق رشتۂ زوجیت متساوی الاقدام ہیں، اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو آب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ سے زیادہ ہیں کیونکہ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شراء و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی، اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے۔

بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے۔ پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا، اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیئے۔ دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھے۔ کیونکہ اول نور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم

کے لئے ہیں۔ چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے، والعاقل تکفیہ الاشارۃ۔

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ صحیح ہو کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں اگر ابھی محل تأمل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا ہے ارواح مؤمنین کی قدر وقیمت اور فضیلت دیکھیئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں۔ غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی، ارواح مؤمنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہٗ لاشریک لہٗ کے سمجھئے پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اقویٰ ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیۃ تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ الخ سے ظاہر ہے، اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے، پھر واہبۃ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاریؒ جس میں لفظ املکنا کہا وارد ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ سب احکام موجہ ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارۂ شب باشی وغیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا احسان رہا۔ بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ کی خدمت میں جمیع مومنین ومؤمنات کے ذمہ بشرط استدعائی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔ بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں، گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے۔ جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا۔ چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مؤمنین ومومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بارواح مومنین ومؤمنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مومنین ومومنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب

ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ وحدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا مبادا سفیہان کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں۔ مع ہذا افادہ و استفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و منتفع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مؤمنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہوگئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہیں۔ چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء وہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم وقبض وتصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق وعدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہوگیا کہ تمام مومنین و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراء بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مؤمنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات وسکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ کارپرداز حرکات وسکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں۔ فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب وسب وشتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے

صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب وعقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح وثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روا نہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل ونقل میں سے کسی کو تامل نہیں۔ ہاں فاعل حرکات روح کو کہیئے تو اس اختلاف محل طاعت وجرم اور مورد جزا وسزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط وتعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام وتکلیف ہے۔ چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں، آرام وتکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات وسکنات بوسیلہ جسم جیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج وراحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا، اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پردہ نشین ہی پر وارد ہوگا۔ اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم ومعتوب و مطرود ہے۔ مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام وانتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو۔

الغرض حقیقت شناسان معانی سنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات وسکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم وتن فقط محل قیام حرکات وسکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے۔ گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا۔ اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مومنات یعنی حرکات وسکنات ارادیات مملوک روح ہوں گے، اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عرض مذکور ہے وہ حرکات وسکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت حاجت اجر وثمن منافع نہ ہوں گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا در باب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات وسکنات عوارض جسمانی ہیں عوارض روحانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات وسکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین ومومنات میں کچھ دعوئے ملکیت نہیں ۔ سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اَعْطُوا کُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّہٗ ، خداوند دار و گیر اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقۃ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی ہو در بارہ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا ہو

وَاِنِ امْرَاَۃٌ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَھَا خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ ، اس لئے کہ بحکم مذاق ان ارادکی قید سے پاس داری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنیٰ تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی ، اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تورّع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کسی متنفس کی دل شکنی آپ کو پسند نہ آئی ، واہبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزومند کو محروم نہ جانے دیتے ۔ جب یہ تمام مراتب طے ہوچکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مؤمنین جیسے پہلے ثابت کرچکا ہوں اور مسلّم ہوچکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا ، اور جب باعتبار ارواح مملوکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مَا نَکَحَ اٰبَآءُکُمْ صحیح ہوا اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی لا تنکحوا کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی ، چنانچہ ابھی مفصل و مشرح مرقوم ہوا ۔ لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیئے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتۂ فعل وانفعال اور علاقہ فاعلیت ومفعولیت ہے ۔ پھر اس رشتہ میں جسم جو محل انفعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے انفعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب

بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہیئے جسم ہی کہنا پڑے گا۔ مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے۔ چنانچہ مکرر سہ کرر مرقوم ہو چکا۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آبا مؤمنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں داخل ہوں گی۔ قسم اول اعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی، مگر جیسے مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُ الْوَالِدِ تاوقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاوقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اعنی مومنین پر حرام نہ ہوں گی علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو مملوکات یمین کو نسبت تھی تو اب ثمرۂ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی۔ سو یہ بعینہٖ وہی احسان واختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اوروں سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعیین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی۔ تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعیین جو اوّل میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا۔ مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین زائل سمجھنا چاہیئے، مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا۔ سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے۔

رہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ درصورت واسطہ فی العروض ہونے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی ۔ سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولی کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہیئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب وجوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لئے متصور نہ تھی ۔ اس لئے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائیے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکاح کریں اس کو تو مخصوصات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کرلے ۔ مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے ۔ سو تحکم میں قطع نظر فوت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور الٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلاف ما ملکت ایمانہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولی میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولی میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی ۔ اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی ۔ اب بحمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخولہا و غیر مدخولہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوئی. بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا :

شبہ ، کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علی ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجۂ اولی حرام ہوئیں ۔ حالانکہ امہات المؤمنین حسب مزعوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں ۔ پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المومنین کے ازدواج کی حرمت اس تشدد سے کلام اللہ میں نازل ہوا اور بنات واخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت توالد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے ۔ بلکہ مجازی امہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اماں کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے امہات فرما دیا ۔ ان جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں۔ اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظہ ہوتی اور مابین المؤمنین والمومنات نکاح درست نہ ہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا۔ چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں۔ اس لئے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو۔ اطلاع تفصیلِ اجمال منظورِ نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے:۔

تفصیل

کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بہ شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مؤمنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معبّر باتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے:۔

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوّا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس یمیل الی الجنس، بنی آدم از دواجِ جنّات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفر و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے ؎

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز ۔۔۔ کبوتر با کبوتر باز با باز

غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے۔ یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول متشکل بہ تشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر یوماً فیوماً قدو قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاً

بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں ۔ بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب با وجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے ۔ نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں ۔ پر جیسے ایک ذات اوّلاً و بالذات سب عکوس کی اصل ہے روح پُر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہٰذا القیاس آگے تک چلے چلو ، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو ۔ جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیئے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے ،،

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے ہیں ۔ اور والد کے مقوّمات وجود ولد کے مقوّمات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے ۔ ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں ۔ والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود بتمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں ، زائد از ذاتِ مؤثر ہوتے ہیں اور زوائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے ۔ اس وجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے ۔ علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بُعد پیدا ہو گیا ، اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے ، پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی

کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارۂ حلت وحرمت ترجیح کی گنجائش ملی، اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں۔ تفصیل وجوہ حلت وحرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سینئے۔

تفصیل کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں۔ ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت وفرعیت ہے۔ یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں۔

دوسری: وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں، اور کسی ایک کی اولاد ہوں۔ بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو۔

پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں۔ سو اصول وفروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو بایں وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں۔ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا۔

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہو گئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے منفصل ہو کر آ گئے ہیں۔ تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا، اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اور اُس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے۔ غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے۔ مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہیئے تو بجا ہے۔ تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بایں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا آ کر مختلط ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی۔ غایۃ مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی اور یہ حرمت ویسی مغلظ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا، علاوہ بریں فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل وفرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوئی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل وفرع بعید بوسیلہ

ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے، اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی۔ اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر درصورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے۔ مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمات وخالات وحرمت بنات الاخ وبنات الاخت مصلحت توالد وتناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہوکر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی، مگر درصورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا، اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد وتناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد وتناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدلالت قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی؛

بالجملہ بوجہ فرق قرب وبعد نسبت قرابت جسمانی میں تو فرق حلت وحرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بُعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق وبعد نہ تھا اور درباره حلت وحرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا، مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کردیا سب کو حرام ہی کردینا تھا۔ چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مومنین ومومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت وبنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی۔ یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہوچکا یعنی بنوت روحانی مانع ومزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہوگئی

علاوہ بریں مصلحت توالد وتناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے۔ اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہوجاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے، اس دعوی کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حوّا بہ شہادت کلام اللہ وحدیث وباتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا

ہوئی ہیں ۔ سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو توالدین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے ۔ چنانچہ واضح ہو چکا ۔ حضرت حوا میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اوّلاً تو توالد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے ۔ بلکہ دونوں کے اجزا ہوتے ہیں ، اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حوا کے کہ اُن میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے ۔ دوسرے بدن انسانی میں بعضے چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست واستخوان واعصاب وعروق واحشاء وامعاء اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا ۔ علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضے چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں ۔ بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست وریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے ۔ ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل ما یتحلل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں ۔ گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متحللہ کے وہی اغراض جو اجزاء متحللہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں ۔ اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ۔ ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے ۔

بالجملہ خون وغذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں ۔ اور بعضے اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل ما یتحلل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کا اٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ ، پیشاب ، تھوک ، سنک ، پسینہ ، میل کچیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے ۔ چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے ۔

سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے۔ مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو اجزاء اصلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جو یوں کہیئے کہ اگر نطفہ اجزاء والد ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی۔

الغرض نطفہ کا اجزا میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے۔ اور حضرت حوّاء کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخرج ہوئی ہو۔ مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے۔ بہرحال ایک تو مقوّم بدن حضرت حوّاء اجزاء اصلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حوّا میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حوّاء میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت حوّاء حضرت آدم علیہ السلام کے لئے حلال ہوئیں۔ بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا۔ علی ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت یعنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا۔

سو جب یہ بات ٹھہری کہ درصورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا۔ مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے۔ تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ

ابوت وبنوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذاالقیاس تمام مومنین ومومنات من وجہٖ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ، ایک دوسرے پر حرام ہیں ۔ یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب علت ازدواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی ۔ کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذرا سب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں ۔ ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے ؛

الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے ۔ ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہے ۔ چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا ، پھر درباب حرمت قیاس کے کیا معنیٰ ۔ دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوّا کے معاملہ پر قیاس کیجئے ، اور مومنین ومومنات کے قصے کو ازدواج پسران و دختران حضرت آدمؑ پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمشیرگان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تن تنہا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں ؛

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہٖ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک واوہام تقریر اثباتِ حیات سے فراغت پائی ؛

واٰخر دعوٰنا ان الحمد للّٰہ
ربّ العٰلمین والصّلوٰۃ والسّلام
علیٰ رسولہ سیّدنا محمد واٰلہٖ
وازواجہٖ واھل بیتہٖ وذریّتہٖ
وصحبہٖ واتباعہ اجمعین
برحمتک یا ارحم الرّاحمین

تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک خیال شیریں مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صاحب سوان سہارنپوری سلمہ اللہ تعالےٰ

چاپ شد چوں این گرامی نامۂ
نام آور نامہ نامی نامہ ،

موجۂ سرچشمۂ آب حیات
در مزہ ہمشیرۂ آب حیات

جدولش غیرت دہ جوئے بہشت
سطر سطرش سرو دلجوئے بہشت

روئے کاغذ آبروئے نیکواں
خط خطِ رخسار محبوب جواں

نقطۂ او گوہر با آب و تاب
یا سیہ خالے بروئے آفتاب

ہر گلِ مضمون گلِ باغِ جناں
بر رخِ رنگین گل خندہ زناں

حرفِ خوبش شاہد مشکین نقاب ،
اندر و معنی چو مہر اندر سحاب

معنیٔ اندر لفظِ او پوشیدہ
ہم چو نورِ دیدہ اندر دیدۂ

چونکہ بود آں مردِ حق مست الست
طرزِ گفتارش ہمہ مستانہ است

از معارف گہ حکایت می کند
از حقائق گہ روایت می کند

گہ ز معقولات میگوید سخن
گہ ز منقولات میگوید سخن

فہم بر گفتارِ او کمتر رسد
عقل بر اسرار او کمتر رسد

ہم چنیں علم کسے حاشا رسد
عاشق مست این سخن را دارسد

طبع او القصہ دریائیست ژرف
ہر زماں زاں می زند موجے شگرف

الغرض چوں این کتاب با صفا
چاپ شد از آنِ آں مردِ خدا

دیدم او را لیک دل از دست رفت
ہوشم از سر ہم چو ہوش مست رفت

بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش
طبع من زاں حال خوش آمد بجوش

خاطر من دفعۃً آں احوال را
حیلۂ انگیخت فکر سال را

رفتم اندر بیشۂ اندیشۂ | خود جز ایں مارا نباشد پیشۂ
کز لب بحرم خضر آواز داد | کہ ہمہ تشنہ لباں را نفع باد
۹۸ ۱۲

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران دہلویؒ

گشت چوں مطبوع زیبا نسخۂ آب حیات | از تصانیف محمد قاسم آں قدسی سرشت،
خامۂ شیریں رقم از بہر سال طبع او | از پئے مردہ دلاں آب حیات است ایں نوشت
۱۲۹۸ھ

الحمد للہ علی احسانہ کہ ایں کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات مفخر موجودات علیہ افضل الصلوٰت والتحیات، از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین حجۃ العلماء الربانیین بحر مواج ہمہ دانی مقرر لاثانی امام العلماء، مقدام الفضلاء، آیۃ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ بتصحیح تمام وتنقیح تام باہتمام

احقر الانام حافظ محمد اسحاق مالک مجازی ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان بہ کتابت جدید حسن انطباع یافتہ۔ فقط